LIBRARY
OF THE
Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.

Case BS494 Division
Shelf .L275 Section
Book v.6 No.

Theologisch-homiletisches

Bibelwerk.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfniß des pastoralen Amtes in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Neuen Testamentes

Sechster Theil:

Der Brief Pauli an die Römer.

Bielefeld.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1865.

Der

Brief Pauli

an die

Römer.

Theologisch bearbeitet

von

J. P. Lange,
Consistorialrath, Dr. und ordentl. Professor der Theologie in Bonn,

homiletisch

von

F. R. Fay,
Pfarrer in Crefeld.

Bielefeld.
Verlag von Velhagen und Klasing.
1865.

Das Ueberſetzungsrecht wird von Verfaſſern und Verlegern vorbehalten.

Vorwort.

Nach manchen Unterbrechungen ist es mir mit Gottes Hülfe gelungen, das Bibelwerk zum Römerbrief noch in dem Herbste dieses Jahres zu beendigen. Ich mußte mir bei so manchen drängenden Nachfragen die Pflicht, den großen Anforderungen des wunderbaren Briefes gegenüber ruhig Stand zu halten, entschieden gegenwärtig erhalten, und wäre auch noch lange nicht fertig, hätte nicht mein Schwiegersohn, Pastor Fay in Crefeld, die ganze homiletische Abtheilung besorgt. Einige Male habe ich einige homiletische Themata unter meinem Namen angehängt; allein nicht nur der Mangel an Zeit, sondern auch das Gesetz der Beschränkung im Praktischen bei einem Briefe, welcher die Exegese vorzugsweise in Anspruch nimmt, hat mich die Arbeit dieser kleinen Zuthaten abbrechen lassen. Dasselbe Gesetz hat meinen treuen Mitarbeiter zur Selbstbeschränkung in den eigenen Mittheilungen neben seinen reichhaltigen Auszügen veranlaßt.

Auch bei diesem Werk habe ich vor Allem gesucht, den Grundgedanken und den Organismus des Briefes zu erforschen, und von da aus die Auslegung des Einzelnen zu betreiben, und wo möglich zu fördern. Dem Walten des Herrn sei nun das ganze Werk mit Allem was gearbeitet und verarbeitet ist, was aber auch erarbeitet und nebenbei verfehlt sein möchte, übergeben.

Man wird leicht bemerken, daß ich in erster Linie Meyer und Tholuck, nächstdem Philippi und de Wette, theilweise auch Schott benutzt habe; außerdem habe ich mich hin und wieder umgesehen. In historischen Dingen habe ich gerne Andere unter Citationszeichen mitreden lassen. Daß aber das eigentliche Werk der Auslegung selbständig ist, wird man ohne Mühe bemerken. Das Bibelwerk soll seiner Idee nach an das in der Gegenwart vorhandene Gute und Beste anknüpfen, es soll durchweg Referat und Originalarbeit vereinigen. Diejenigen also, welche eins von diesen Momenten beseitigt wünschen möchten, befinden sich in Differenz mit unserem Programm selbst. Weil aber das Referiren nicht gerade die angenehmste Seite der Arbeit ist, so hält auch die Verlagshandlung mit mir entschieden darauf, daß das Programm auch in Beziehung auf die Referate aufrecht erhalten werde.

Ueber den Stand des ganzen Unternehmens hat die unermüdliche Verlagshandlung in ihren Annoncen berichtet. Es wird auf einer großen Linie von bewährten

Männern gearbeitet. Der Herr fördere das Werk unserer Hände! Das besondere Mißgeschick, daß ein Mitarbeiter nach dem Eintritt in unser Werk sich selber schwenkt und seine alte Fahne senkt, wird uns hoffentlich nicht mehr begegnen.

Zur Literatur trage ich noch Folgendes nach: Beelen, Commentarius in Epistolam St. Pauli ad Romanos. Lovani 1854. — Beets, Paulus in de gewichtigste Ogenblicken van zyn Leven en Werksamkeit. — Paulus, der Jünger und Bote Jesu von Nazareth. Ein Charakterbild von Kähler. Halle, Fricke. Seit der Herausgabe des Bibelwerks: Richter und Ruth, ist noch erschienen: Disselhoff, Ruth, die Aehrenleserin aus Moab, 1865. Die frühere Literatur über Ruth findet sich auch verzeichnet bei Danz, S. 855; wo wir namentlich auch die liebliche Dichtung von Goßner: Ruth in 6 Gesängen. Zürich 1795, angegeben finden.

Bonn, am 8. Oktober 1865.

Dr. Lange.

Der Brief Pauli an die Römer.

Einleitung.

Vorbemerkung.

Die Einleitung zum Bibelwerk über den Brief an die Römer hat als Einleitung zu dem wichtigsten paulinischen Briefe, welcher als solcher auch die erste Stelle unter den Briefen des Apostels Paulus erhalten hat, zugleich und vorab die Aufgabe, die allgemeinen Vorfragen über das Leben, die Lehre und die Schriften des Apostels zu behandeln. Sie verzweigt sich also in eine allgemeine und in eine spezielle Einleitung. Hinsichtlich der allgemeinen Verhandlungen schließt sich dieselbe an die Einleitung zu dem Bibelwerk des Matthäus (namentlich an S. XXII) und an die allgemeine Einleitung zur Genesis an; als spezielle Einleitung zum Römerbrief selbst aber an unsere bereits vorhandenen Bearbeitungen der übrigen paulinischen Briefe.

A. Allgemeine Einleitung.

§. 1.

Der paulinische Bestandtheil des Neuen Testaments.

Die apostolische Wirksamkeit des großen Heidenapostels ist bekanntlich so umfassend und so erfolgreich gewesen, daß der größte Theil der Arbeit der erstberufenen zwölf Apostel des Herrn in die historische Strömung seiner Wirksamkeit aufgegangen ist. Nur die koptische Kirche und einzelne andere orientalische Gemeinschaften haben sich etwa theilweise neben dem großen Arbeitsfelde des Paulus erhalten als vorwaltend urapostolische Gebiete. Wenn dagegen aber auch der eigenthümliche Lehrtropus des Paulus seit dem zweiten Jahrhundert immer mehr zurückgetreten ist hinter die katholischen und mittelalterlichen Formen, so wird man diese doch nicht in dem Sinne und noch weniger in dem Maße petrinisch nennen können, wie sie sich nach dem Petrus genannt haben. Und nicht nur in der häretischen Form des Paulicianismus und anderer Sekten, sondern auch in der orthodoxen Form des Augustinismus hat sich die paulinische Lehre durch das Mittelalter hindurch erhalten, bis sie vom innersten Leben der Kirche aus zur vorwaltenden konstituirenden Potenz der evangelischen Kirche geworden ist. Was aber endlich den paulinischen Bestandtheil des Neuen Testaments betrifft, so bildet er nicht nur den größten Theil der apostolischen Briefe, sondern auch einen großen Theil des ganzen Neuen Testaments; zumal aber, wenn wir die unter dem Einfluß des Apostels entstandenen beiden Schriften des Lukas und den Brief an die Hebräer mit hinzunehmen.

Ein ewiger Triumph des Christenthums, ein unvergängliches Zeichen und Unterpfand seiner weltüberwindenden Macht liegt in der Thatsache, daß der größte Theil der christlichen Kirche, daß ein großer Theil des Neuen Testaments, daß endlich der wirksamste Grundton der christlichen Lehre hinsichtlich der menschlichen Vermittlung von einem Manne ausgegangen ist, welcher ausgestattet mit genialer Geistesmacht und heroischer Willensenergie seine ganze Jugendbegeisterung eingesetzt hatte in einen fanatischen Haß gegen das Christenthum, und der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, dasselbe vom Erdboden zu vertilgen. Mit der Bekehrung des Paulus wurde der Pharisäismus in seinem edelsten Fürsten aus einem Erzfeinde Christi verwandelt in seinen wirksamsten Apostel und Zeugen; ein Vorspiel der welthistorischen Wandlung, wodurch der Adler der heidnischen Weltmacht Roms von dem Geschäft des Geiers, welcher die Heerde Christi ängstigte, zu dem Dienst einer Friedenstaube für die Völkerwelt bekehrt wurde. Saulus der Paulus: in diesem Einen Wort sind alle bisherigen Siege des Christenthums über seine Feinde zusammengefaßt; alle seine künftigen Siege bis zum letzten zum Voraus dargestellt. Biegen oder Brechen! das bleibt die Losung; biegen wie Paulus oder brechen wie Julian! Die Quelle

aber dieser wunderbaren Macht der Bekehrung und des Gerichts liegt in dem weltüberwindenden Sieg Christi, für den ein Paulus nicht zu sehr Feind, und ein Julian nicht zu sehr schlauer arglistiger Politiker und Kaiser gewesen ist.

Ueber die Bedeutung des Paulus im Neuen Testament sagt der katholische Exeget Calmet in der Einleitung zu seinem Commentar zum Römerbriefe: Post sacrosancta Evangelia venerabile maxime ac ceterorum omnium pretiosissimum monumentum Pauli epistolæ habendæ sunt. Omnia in illis continentur, quæ formandis moribus, sive ad Mysteria et religionem constituendam a Jesu Christo tradita sunt. Tamquam supplementum et interpretatio eorum, quae Jesus Christus docuit, ac veluti alterum Evangelium Jesu Christi e mortuis redivivi jure meritoque reputantur.

§. 2.

Paulus der Apostel der Heiden. Seine Lebensgeschichte*).

Die Lebensgeschichte des Apostels theilt sich nach großen Wendepunkten in folgende Perioden: 1) Die Zeit seiner jugendlichen Entwicklung bis zu seiner Bekehrung; 2) die Zeit seiner apostolischen Entwicklung, seiner stürmisch-begeisterten Anfänge und seiner läuternden Retraiten; 3) die Zeit seiner drei großen, biblisch bekannten Missionsreisen bis zu seiner Gefangennehmung in Jerusalem und seiner Transportation von Cäsarea nach Rom; 4) die Endzeit seiner Laufbahn bis zu seinem Martyrertode.

a. Die Jugendgeschichte des Paulus bis zu seiner Bekehrung.

„Auf dem Richtplatze des ersten Martyrers Stephanus tritt Paulus unter dem jüdischen Namen Saulus (שָׁאוּל) zuerst hervor (Apostg. 7, 57). Er ist ein Jüngling, der in Jerusalem in der Schule des gemäßigten Pharisäers Gamaliel (Apostg. 22, 3; vgl. Apostg. 5, 34) seine Studien macht, durch seine fanatische Begeisterung aber für die pharisäische Satzung, die er mit dem väterlichen Glauben identifizirt (Phil. 3, 5 u. 6), als Student schon zu dem furchtbarsten Verfolger und ersten Verstörer der jungen Kirche Christi wird, die er als eine grundstürzende jüdische Häresie betrachtet, und nach alttestamentlichem Zelotenrecht zu bekämpfen meint und zu vernichten hofft. Wahrscheinlich sind Moses, Pinehas, Elias seine vermeintlichen Vorbilder, während er in Christus den größten unter den falschen Propheten zu sehen meint, denen die Vertilgung geweißagt und bestimmt ist (5 Mos. 18, 20). Aus einem Helfershelfer, der blos den Zeugen und Scharfrichtern des Stephanus die bei der Exekution abgelegten Kleider verwahrt (Apostg. 7, 57), wird bald ein Diener des Synedriums, der, aufgeregt von dem Martyrblute des Stephanus, nicht nur in Jerusalem die Verfolgung betreibt und die Gemeinde zerstreut, sondern auch als außerordentlicher Bevollmächtigter eine Reise nach Damaskus antritt, um die dortige Christengemeinde zu zerstören. Das Synedrium hatte allerdings selbst damals keine Vollmacht mehr über Leben und Tod der Juden (Joh. 18, 31), wohl aber war ihm mit der Ausübung seiner Religionsfreiheit die jüdische Censur der Gefangennehmung, der Geißelung und der Einleitung des Prozesses auf den Tod gestattet, und daß selbst ein tumultuarisches Vorgehen bis zur Hinrichtung stattfinden konnte, ergibt sich aus der von Josephus bezeugten Hinrichtung Jakobus des Gerechten (Joseph. Antiq. 20, 9, 1), womit zugleich die Hinrichtung des Stephanus und die Lebensbedrohung, in welche später Paulus gerieth, (Apostg. 23, 30) näher erklärt ist. (In Beziehung auf die Verhandlungen über das betreffende Strafrecht vgl. man Winer, den Art. „Synedrium".) Saulus hatte schon in Jerusalem die Einkerkerung der Christen geleitet; der scheinbare Erfolg seiner Bemühungen, der aber nur die allgemeinere Verbreitung des Evangeliums mit der Zerstreuung der Gemeinde zur Folge hatte (Apostg. 8, 4), entflammte ihn noch mehr, und so erbat er sich jene verhängnißvollen Vollmachtsbriefe, die ihn auf den Weg nach Damaskus führten. Wie sehr der hohe Rath sich dem wüthenden Eifer des jungen Pharisäer-Studenten anvertraute, ergibt sich daraus, daß er ihm nicht nur die Vollmachten gab, sondern auch ein Geleit von dienenden Trabanten. Der unternehmende Jüngling hatte es darauf abgesehen, zunächst den ganzen Christenheerd in Damaskus zu zerstören; was sich nur ergreifen ließ, wollte er nach Jerusalem schleppen, auch die Weiber. Nahe bei Damaskus aber kam seine Heimsuchung über ihn. Saulus wurde durch ein plötzliches Wunder ein Paulus, wie man zu sagen pflegt; aus dem größten, gefährlichsten aller Christenverfolger (denn er verfolgte die Kirche in ihrer ersten Entstehung), wurde der größte apostolische Verbreiter des Christenthums in der Welt.

Paulus von Tarsus, der alten glänzenden Hauptstadt von Cilicien, am Flusse Kydnos, der Heimat des großen Naturforschers Dioskorides und anderer be-

*) Den folgenden Abschnitt nehme ich nebst ein Paar kleineren Stücken über die pauliniſchen Briefe und den Typus der pauliniſchen Theologie aus meinem Artikel über Paulus in Herzogs Real-Encyklopädie; begleitet jedoch von den erforderlichen Ergänzungen. Das Herübergenommene ist durch Anführungsmerkmale bezeichnet.

rühmten Männer, dem Begräbnißort des Julianus Apostata, war ein Sprößling aus dem Stamme Benjamin. Die Nachricht, welche Hieronymus de viris illustrib. cap. V bringt, Paulus sei von Giscḥala mit seinen Eltern nach Tarsus ausgewandert, hat derselbe im Commentar zu Philemon für eine Fabel erklärt. Nur wenige Stammverhältnisse treten im Neuen Testamente noch hervor, merkwürdigerweise unter diesen der Stamm Asser, durch die Prophetin Hanna verherrlicht. Wie aber der Stamm Levi herrlich aufleuchtete in Johannes dem Täufer, so wurde auf neutestamentlichem Grunde nächst dem Stamme Juda, dem der höchste Preis wurde, Benjamin, Rahels Sohn, der reichsten Ehren theilhaftig; und dieselbe gewaltige Energie, welche der Segen Jakobs dem Stammcharakter zuschreibt (1 Mos. 49, 27), und die wir auch in späteren Ereignissen bestätigt finden (Richter 20, 21), hat in Paulus ihren vollendeten Ausdruck gefunden. Er war erst ein reißender Wolf in der Gemeinde, der am Morgen Raub fraß; am Abend aber verband er mit der Kraft des Wolfes die Milde des Lammes, und wenn er gleichwohl wolfsartig in die heidnischen Weltstädte einbrach, so war es, um „Abends die Beute auszutheilen." Die Eltern scheinen in guten Verhältnissen gewesen zu sein. Sie waren römische Bürger, nicht als Bewohner der Stadt Tarsus (denn die Stadt erlangte das Bürgerrecht erst später), sondern durch besondere Verhältnisse, die weiter nicht bekannt sind, waren aber bei ihrem weltlichen Ansehen strenge Juden geblieben, und hatten den Sohn zum pharisäischen Rabbi bestimmt. Nach jüdischer Sitte hatte er zugleich ein Handwerk gelernt; er war Zeltmacher (d. h. Weber der Teppiche, welche zu Zelttuch verwendet wurden; σκηνοποιός, Apostg. 18, 3). In den Schulen des bildungsreichen Tarsus konnten die großen Gaben des Saulus (wenn ihm anders der strenge pharisäische Sinn der Eltern, der aber in Heidenstädten, fern von Palästina, oft bedeutend gemildert sein mußte, den Besuch derselben gestattete), sich früh verrathen haben. Daß Paulus seine Bekanntschaft mit heidnischen philosophischen und poetischen Sentenzen (Apostg. 17, 28; Tit. 1, 12 f.) nicht blos dem Volksverkehr, sondern einer wirklichen Belesenheit verdankte, dürfte man wohl aus seiner Construktion des Heidenthums (Röm. 1 u. 2), aus der Rede zu Athen (Apostg. 17) und ähnlichen Merkmalen schließen. Mit dem Alten Testament, mit der rabbinischen Tradition und Dialektik, und wohl auch mit der jüdisch-alexandrinischen Schule, wurde er in Jerusalem vertraut. In Jerusalem fand er vielleicht einen Anhalt in Familienverhältnissen; wenigstens steht ihm später dort ein Schwestersohn (Apostg. 23, 16) treulich zur Seite. Wie der alte Saul ist er also auch ausgegangen, um Eselinnen zu suchen, und hat eine Krone gefunden; er hat sie aber besser bewahrt. Die Bekehrung des Saulus ist eines der größten Wunder des verherrlichten Christus, eines der größten Bekehrungswunder im Reiche der Gnade. Die Thatsache insbesondere aber, daß der größte Eiferer für den pharisäischen Satzungsgeist der größte Apostel des freien Evangeliums und Glaubens, der größte Zerstörer des Pharisäerthums im Judenthum und im Christenthum aller Zeiten werden mußte, steht unter allen Analogien dieser Art einzig da. Zwar sind auch einige der größten Gegner des Jesuitenthums aus den Jesuitenschulen hervorgegangen; zwar bildet auch Luther, der ehemalige Mönch, den größten Gegensatz gegen die Mönchsgerechtigkeit, und Luther, der Augustiner, den größten Gegensatz gegen den Glaubenszwang, den zuerst leider Augustinus den Donatisten gegenüber in Theorie brachte, aber keiner dieser Gegensätze erreicht jene wunderbare Verwandlung, in welcher der verherrlichte Christus wie mit einem ironischen Lächeln die furchtbarste Macht des Feindes in seine siegreichste Streitmacht verwandelte.

Und gleichwohl war auch dieses Wunder durch Gerechtigkeit und Wahrheit bedingt. Es ist ebenso einseitig, wenn man für die wunderbare Manifestation Christi gar keinen vorbereitenden Anknüpfungspunkt im unbewußten Gemüthsleben des Saulus anerkennt (so neuerdings wieder Baumgarten), wie rationalistisch haltlos, wenn man seine Bekehrung aus psychologischen Vorgängen und außerordentlichen Naturphänomenen zu erklären sucht (s. Winer, den Art. „Paulus"). Offenbar will die Geschichte nichts Anderes sagen, als daß ihm der verherrlichte Christus erschienen ist; und sie ist auch nicht anders zu begreifen. Daß aber die objektive Manifestation Christi durch eine visionäre Erhebung des Saulus bedingt gewesen, lassen seine eigenen Berichte ebenso bestimmt erkennen (Apostg. 9, 7; 22, 9)."

Bemerkungen: 1) Ueber den Reichthum der Stadt Tarsus an Bildung und Instituten der Bildung siehe den Art. Tarsus bei Winer. Ebenso bei demselben das Nähere über Gamaliel.

2) „Zu vergleichen ist über das Leben des Paulus überhaupt der Artikel Paulus in den verschiedenen Realwörterbüchern, insbesondere auch in der Schrift: Die Biographien der Bibel, Stuttgart und Leipzig 1838. Reuß, die Gesch. der heil. Schriften Neuen Testaments, S. 45, woselbst ein umfassendes Literaturverzeichniß S. 46. Einzelne Angaben s. unten."

3) Ueber den Bildungsgang des Apostels ist viel verhandelt worden. Niemeyer in seiner Charakteristik der Bibel führt bei der Berührung dieser Frage an: Thalemann's Abhandlung: de eruditione Pauli

Judaica non græca (s. auch Winer, Realwörterbuch II, 213). Nimmt man auch an, daß die Eltern des Paulus durch religiösen Eifer sollten verhindert gewesen sein, ihren Sohn den blühenden griechischen Schulen in Tarsus anzuvertrauen, so folgt daraus nicht, daß sich der lebhafte Geist des jugendlichen Paulus auch nicht auf Privatwegen mit den Grundzügen der griechischen Bildung vertraut gemacht habe. Wie, wenn die Eltern ihn gerade wegen einer ihnen bedenklich scheinenden Empfänglichkeit für die Reize der griechischen Literatur nach Jerusalem fortgeschickt hätten?

3) Ueber die Chronologie der Lebenszeit des Apostels s. Winer, Realwörterbuch, S. 217. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters. Ueber die verschiedenen Annahmen in Betreff der Zeit der Bekehrung des Paulus, Winer II, S. 219.

4) Ueber die Bekehrung des Apostels insbesondere s. das Bibelwerk zur Apostelgeschichte, S. 137 ff. Die Objektivität der Erscheinung Christi ist hier mit vollem Recht entschieden behauptet. Zu ergänzen ist aber das Gesagte durch die volle Würdigung des visionären Moments als Vermittelung der Erscheinung in unserer Geschichte. Hierher gehört auch die Abhandlung von C. P. Hofstede de Groot: Pauli conversio, præcipuus theologiæ Paulinæ fons. Gröningen 1855. [„Itaque inveni principia gravissima tria, e quibus tota Pauli theologia est orta: primum mentis, Jesu vitam novam semper cogitantis, alterum animi, gratiam divinam constanter experti et sentientis, tertium vitæ, Christi ecclesiam perpetuo spectantis.“] Ebenso die Abhandlung von Paret: Das Zeugniß des Apostels Paulus über die ihm gewordene Christuserscheinung in den Jahrbüchern für deutsche Theol. 4. Bd. 2. Heft. Ein umfassendes Literaturverzeichniß s. bei Reuß a. a. O. S. 51. Winer, S. 214.

b. Die Ausrüstung des Paulus zum Apostelamt und seine apostolisch-missionarischen Reisen bis zu seiner ersten Gefangenschaft in Rom.

„Daß ein solcher gewaltiger Geist nach seiner Bekehrung, ungeachtet seiner apostolischen Berufung, nicht gleich zum Evangelisten geeignet war, liegt nahe. Dafür war sein erster Eifer zu sehr ein Ausbruch der gewaltigsten Gährung, zu stürmisch und zu gewaltsam. Nach dem ersten Versuch in Damaskus muß er sich zu einem ungefähr dreijährigen stillen Aufenthalt in Arabien zurückziehen (Galat. 1), über den ein Schleier verbreitet ist, und den wir uns daher schwerlich als Missionswirksamkeit, sondern vielmehr vorwaltend als beschauliches Leben zu denken haben, wenn auch einzelne Missionsversuche des Apostels in dieser Zeit wohl denkbar wären (s. m. Gesch. des apost. Zeitalters II, S. 124). Auch nach dem ersten Besuch in Jerusalem, wo ihn Barnabas bei den Aposteln eingeführt, muß sich Paulus wieder in die Stille zurückziehen, und er wählt jetzt sein Vaterland Cilicien dafür. Daß er sich auch in diesem Falle nicht absolut passiv wird verhalten, sondern gelegentlich von Christus gezeugt haben, kann man aus seinem Charakter schließen; eine apostolische Wirksamkeit im engeren Sinne ist jedoch nicht anzunehmen. Von Cilicien holt ihn Barnabas zur Mitwirkung in der neu entstandenen Metropole des Heidenchristenthums nach Antiochia hinüber (Apostelg. 11, 25). Paulus tritt damit in die engste Gemeinschaft mit einer vorwaltend heidenchristlichen Gemeinde, und die Bestimmung, welche er von vornherein zum Heidenapostel mit seiner Berufung erhalten hat (Apostg. 9, 15), geht ihrer Verwirklichung entgegen. Die Heidenkirche soll aber in völliger Unität mit der judenchristlichen Kirche bleiben, nach der Forderung des apostolischen Geistes. Dieser Trieb der Unität wird bethätigt durch eine vorläufige Sendung des Paulus im Geleite des Barnabas nach Jerusalem (Apostg. 11, 30). Wir können somit diese Sendung als die Einleitung zu der apostolischen Wirksamkeit des Apostels betrachten, und da dieselbe zugleich einen der festesten chronologischen Anhaltspunkte darbietet, so kommen hier die chronologischen Verhältnisse seines Lebens füglich zur Sprache.

Als unsichere Anhaltspunkte übergehen wir die Herrschaft des arabischen Königs Aretas über Damaskus (Apostg. 9; 2 Kor. 11, 32), das Zusammentreffen des Paulus mit dem Aquila in Korinth in Folge der Vertreibung des Letzteren aus Rom durch ein Edikt des Kaisers Claudius (s. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 167 u. S. 125). Das sicherste Datum zu Anfang der apostolischen Laufbahn des Paulus ist das Todesjahr des Herodes Agrippa, † 44 n. Chr. (Joseph. de bello Jud. II, 11, 6); das sicherste gegen das Ende derselben die Abberufung des Prokurators Felix aus Judäa im Jahre 60. Als Herodes Agrippa starb, hatte kurz vorher die Hinrichtung Jakobus des Aelteren stattgefunden (Apostg. 12, 2). Um die gleiche Zeit kamen Paulus und Barnabas als die Ueberbringer der antiochenischen Collekte nach Jerusalem. Von diesem Datum, dem Jahre 44, berechnet man rückwärts die Zeit der Bekehrung des Paulus (1 Jahr vorher in Antiochien, etwa 1 Jahr in Jerusalem und in Tarsus, 3 Jahre in Arabien und Damaskus) das Jahr 39 ungefähr. Vorwärts berechnet man dann die Zeit des Apostelconzils unter der (obwohl wiederholt, doch vergebens bestrittenen) Voraussetzung, daß

die Reise Apostg. 15 mit der Reise Gal. 2 identisch sei (s. m. Gesch. des apost. Zeitalters I, 99), und daß die 14 Jahre, welche Paulus als Zeitverlauf bis zu dieser Reise rechnet, von seiner Bekehrung an zu zählen sind. Demzufolge fand das Apostelconzil statt um das Jahr 53. Die erste Missionsreise des Apostels fällt also zwischen die Jahre 44 oder 45 bis 52, 53. Die zweite und dritte zwischen das Jahr 53 und 59—60. In Beziehung auf die genaueren Feststellungen vgl. man das angeführte gelehrte Werk von Wieseler (dessen Zusammenstellung der Reise des Paulus Apostg. 18, 22, mit der Reise Galat. 2 nicht gerechtfertigt erscheint), den Art. „Paulus" bei Winer, G. W. Agardh, von der Zeitrechnung der Lebensgeschichte des Apostels Paulus u. s. w. Stockh. 1847. Ueber die Zeit der Ekstase, welche der Apostel 2 Kor. 12, 7 erwähnt, vgl. mein apostol. Zeitalter II, S. 8.

Was nun die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte in Betreff des apostolischen Lebens des Paulus anlangt, so hat Baur die Hypothese Schneckenburger's, der Verfasser habe das Leben des Paulus aus wirklichen historischen Materialien zu einer tendenziösen Parallele des Lebens Petri gemacht, weiter fortgeführt zu der Behauptung, die Apostelgeschichte sei eine unhistorische, zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum vermittelnde Tendenzschrift. Ueber diese Mythisirung der Apostelgeschichte vgl. man Lechler, das apostolische und nachapostolische Zeitalter, S. 6 ff. u. a.

Wenn man nach dem ersten Fundamentalsatze des Christenthums, daß das Wort Fleisch geworden, der Verwirklichung des Geistes in der apostolischen Geschichte vertraut, so kann man nicht verkennen, daß allerdings die Heidenkirche des Paulus ebenso entschieden im Bewußtsein der Unität mit der Judenkirche zu dieser hinstrebt, wie die Judenkirche ihrerseits die Heidenkirche gesucht und gefunden hat. Aus diesem Gesichtspunkte sind die Jerusalemsfahrten des Paulus, wie sie mit den Missionsfahrten alterniren, zu betrachten. Auf jede Missionsfahrt in die Heidenwelt hinein folgt eine neue Festknüpfung der alten Gemeinschaft in Jerusalem; und je tiefer der Apostel in die Heidenwelt eingedrungen, je freier er die Heidenkirche von der jüdischen Satzung dargestellt, desto entschiedener bethätigt er hinterher in Jerusalem seine Ehrfurcht für die jüdische Sitte. Nur diejenigen, welche zwischen dogmatischen und ethischen Normen nicht wie Paulus zu unterscheiden wissen, können darin überhaupt, wie insbesondere zwischen den Bestimmungen Galat. 2, 16 und Apostg. 15, 20 einen Widerspruch finden.

Das fernste Ziel der ersten Missionsreise des Apostels war Derbe in Lykaonien, in Kleinasien. Besonders hervortretende Momente sind die Abordnung des Barnabas und Saulus in Antiochien auf die Mahnung des Heiligen Geistes, die Ordination derselben als Gesammtthat der Gemeinde und ihres Vorstandes, die Fahrt nach Cypern, der Sieg des Paulus über den falschen Propheten Bar Jesus, sein Namenwechsel, die Fahrt nach Pamphylien und die Heimkehr des Apostelgefährten Markus, die Missionsrede des Apostels in der Synagoge zu Antiochien in Pisidien, die Verfolgungen Seitens der Juden zu Antiochien und Ikonien, die Wunderthat des Paulus zu Lystra, seine Erfolge in Derbe. Zu beachten ist besonders: 1) daß die apostolischen Männer, jetzt wie später, sich immer zuerst an die Juden wenden und daher in der Synagoge auftreten, obschon in Bezug auf ihre Freudigkeit zur Heidenmission ein Wendepunkt eintritt zu Antiochien in Pisidien (Apostg. 13, 46); 2) daß Paulus, der jüngere Bote, immer bestimmter in den Vordergrund tritt; 3) daß die Rückreise der Organisation der gläubig gewordenen Gemeinschaften zu bestimmten Gemeinden, namentlich vermittelst des Presbyterinstituts, gewidmet ist (Kap. 14, 23), und daher wahrscheinlich längere Zeit gedauert hat; 4) daß höchst wahrscheinlich die freie Stellung, welche die Mission des Paulus zu der Heidenbekehrung einnimmt, die Reaktion der strengeren Judenchristen veranlaßt, wodurch das erste Apostelconzil und die betreffende Jerusalemfahrt des Paulus herbeigeführt wurden; 5) daß jetzt schon die Erbitterung der Juden gegen die Predigt der beiden Männer, besonders des Paulus, von der Vertreibung (in Antiochia) bis zum Anschlag zur Steinigung (in Ikonium) und bis zur wirklichen Steinigung (in Lystra) fortschreitet.

Ueber die Gründe für den Namenwechsel des Paulus sind verschiedene Ansichten aufgestellt worden (s. Winer d. Art.). Wir nehmen an, daß der Saul als römischer Bürger bereits einen römischen Namen hatte, daß er aber auf Cypern nicht nur durch die Freundschaft des Sergius Paulus, sondern besonders auch durch den Gegensatz gegen den falschen Propheten, der sich Elymas, der Zauberer, der mächtige Magier nannte, veranlaßt wurde, sich, als Besieger desselben in dem Herrn, Paulus, der Kleine, zu nennen (in sofern sich hier der Sieg des David über den Goliath in neutestamentlichem Charakter wiederholt hatte), besonders aber auch, weil der Apostel jetzt, da er im Begriff war, mit der griechisch-römischen Welt in beständigen Verkehr zu treten, angemessener unter dem römischen Namen reiste.

Die zweite Missionsreise geht über Kleinasien hinaus nach Europa und findet ihr fernstes Ziel in Korinth. Sie ist besonders bezeichnet durch folgende Momente: 1) Die Trennung des Paulus und Bar-

nabas von wegen des Markus, womit Paulus als der selbständige Führer einer Mission auftritt, bei welcher sich ihm zunächst Silas, später Timotheus und Lukas anschließen; 2) die Gestalt einer Visitationsreise in das frühere Missionsfeld (mit Uebergehung von Cypern, das dem Barnabas überlassen wird), die sich in die großartigste neue Mission verwandelt; 3) die Vermittelung der Gemeinschaft der Judenchristen und Heidenchristen durch die ethischen Grundsätze, welche die Kirche in Jerusalem aufgestellt (Apostg. 16, 4); 4) die neuen Stationen: Cilicien (vor dem wiederholten Besuch der alten), sodann Phrygien, Galatien, Troas; hierauf in Europa: Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth; sowie die verschiedenartig gestalteten Verfolgungen gegenüber den geringeren und größeren Erfolgen; 5) die wunderbaren Leitungen und Manifestationen des Geistes, durch welche Paulus nach Europa kommt (Apostg. 16, 6. 7. 9); 6) der Gegensatz zwischen der Wirksamkeit des Apostels in Athen und in Korinth, der aber falsch aufgefaßt wird, wenn man annimmt, Paulus habe seine gelehrte Predigt in Athen durch seine ausschließliche Predigt vom Kreuz in Korinth corrigirt; 7) die Begegnung des Paulus mit Aquila und Priscilla in Korinth, welche für seine spätere Mission so wichtig wurde; 8) der längere Aufenthalt des Apostels in Korinth und das Anstürmen der Juden vor dem Landpfleger Gallion; 9) die neue Reise des Apostels nach Jerusalem zur Vollziehung eines Gelübdes, wobei er Ephesus berührt und seine Mission daselbst vorbereitet, namentlich durch die Zurücklassung des Aquila und der Priscilla.

Die dritte Missionsreise ist in sofern eine Ergänzung der zweiten, als Paulus diesmal Ephesus in Kleinasien, an dem er das vorige Mal auf der Hinreise hatte vorbeiziehen müssen, und das er bei der Herreise nur hatte berühren können, zu seinem Hauptaugenmerk macht. Apollos ist hier sein Vorarbeiter gewesen, der Silberschmied Demetrius wird sein Gegner; sein Sieg ist einerseits ein Sieg über das nächtliche Zauberwesen dieser der Mondgöttin Diana geweihten Stadt, andererseits über den Götzenbilderdienst. Aus der Ergänzungsreise wird sodann eine Befestigungsreise, indem Paulus von Ephesus aus die Gemeinden in Mazedonien und Griechenland wieder besucht. Daß die Annahme eines dritten Besuchs der korinthischen Gemeinde zwischen der zweiten und dritten Missionsreise auf einem Mißverständniß beruht, ist mehrfach gezeigt worden (s. m. apostol. Zeitalter I, S. 199). Mit dem stärkeren Hervortreten der missionarischen Ueberlegung und Selbstbestimmung des Apostels (s. 1 Kor. 16, 5; 2 Kor. 1, 15), mit seiner Wunderthätigkeit, namentlich in Ephesus und in Troas (Apostg. 18, 11; 20, 10), mit der Gründung einer Metropole der kleinasiatischen Kirche, welche bestimmt war, später der Sitz des Johannes und die Mutterstadt christlicher Spekulation zu werden, mit der Sammlung einer größeren Genossenschaft und paulinischen Schule ist diese Missionsfahrt bezeichnet; am Ende durch das bestimmte Vorgefühl seiner Gefangenschaft, womit der Apostel diesmal die Reise beschließt und seine Wallfahrt nach Jerusalem antritt.

Die Vollziehung eines Nasiräats in Jerusalem, zu welcher Jakobus gerathen hat, wird aus einem Versöhnungsmittel für die unfreien Judenchristen zu einem Anstoß für die Juden, der die Verfolgungen des Apostels in Jerusalem, seine Abführung und Haft in Cäsarea, seine Appellation an das Gericht des Kaisers und seine Abführung nach Rom (im Jahre 62. Nach Anger und Winer im Frühjahr des Jahres 61) in die Gefangenschaft herbeiführt, aus welcher er jedoch nicht nur nach den Zeugnissen der Tradition (Euseb. II, 22: λόγος ἔχει, Cyrill. Hieros., Hieronymus ꝛc. s. Winer), sondern auch nach bestimmten Anzeichen der Schrift wieder frei geworden ist (im Jahre 64), um nach einer neuen Missions- und Visitationsfahrt einer zweiten Gefangenschaft und dem Martyrtode unter Nero zu verfallen."

Bemerkungen: 1) Angaben hierher gehöriger Literatur s. bei Reuß a. a. O. S. 54; 55; 56 ff.

2) Ananias zu Damaskus ein Vorgänger des Barnabas bei der Einführung des Paulus in die Gemeinde Christi, wie Stephanus ein Vorgänger des Paulus selbst.

3) Die drei Lehrjahre des Paulus in der stillen Einsamkeit Arabiens ein Seitenstück und Gegenstück zu den drei Lehrjahren der zwölf Apostel im Umgange mit dem Herrn. Hier war der Umgang ein äußerlich-historischer; bei Paulus ohne Zweifel ein mysteriös-innerlicher, der großen mysteriösen Thatsache seiner Bekehrung verwandt. S. m. apostol. Zeitalter II, S. 123.

4) Daß die Entwicklung des Bewußtseins des Apostels von seiner spezifischen Berufung zur Heidenmission eine allmähliche war, der allmählichen Bestimmtheit seiner apostolischen Berufung gemäß, ergibt sich aus der Apostg. 9, 15; V. 29; vgl. Kap. 22, 21; 13, 46; 19, 9; 28, 17 ff.; Gal. 2. Diese Bestimmung schloß aber die Richtung auf die Bekehrung der Juden nicht aus; schon deßwegen nicht, weil er in den Synagogen die Empfänglichen unter den Heiden, namentlich die Proselyten des Thors, zuerst aufsuchen mußte (Apostg. 13, 48), aber auch deßwegen nicht, weil Paulus auch die Heidenbekehrung, außer ihrem Selbstzweck, als ein Mittel für die Bekehrung Israels erkannte (Röm. 11, 13, 14). Ebenso wird durch die Vorbereitung des Apostels

vermittelst einer historischen Erkenntniß der Heiligen Schrift und der Geschichte Jesu, und durch seine große wunderbare Erleuchtung bei seiner Berufung die allmähliche Entwicklung seiner apostolischen Erkenntniß unter fortgehenden Offenbarungen und Erleuchtungen nicht ausgeschlossen.

5) Ueber die Person des Barnabas, über Cilicien, Antiochien, Kleinasien ꝛc. s. die betreffenden Artikel in den Realwörterbüchern. Auch die Einleitungen zu den betreffenden Bibelwerksstücken. Ueber Antiochien insbesondere m. apostol. Zeitalter II, S. 158.

6) Die Wechselwirkungen zwischen den drei Missionsreisen des Apostels und seinen auf jede Missionsreise folgenden Wallfahrten nach Jerusalem, sind schon für sich allein hinreichend, die Baur'sche Ebioniten-Hypothese als eine haltlose Fiktion erscheinen zu lassen.

7) Ueber die Identität des Faktums Galat. 2 mit dem Apostg. 15 erzählten Faktum s. Reuß, S. 55.

8) Die Beziehung der apostolischen Bestimmungen Apostg. 15 zu den sogenannten noachischen Geboten wird auch von Reuß festgehalten (a. a. O. S. 56). S. darüber m. apostol. Zeitalter II, S. 184. Apostg. 15, 21 soll die Gültigkeit des Gesetzes für die Judenchristen nach Reuß ausgesprochen sein. Die dogmatische Nichtverbindlichkeit desselben ergibt sich jedoch aus den Verhandlungen des Apostelconzils deutlich genug; was aber die national-ethische Geltung desselben anlangt, so war es dem apostolischen Geiste gemäß, daß die Fortdauer derselben nicht gewaltsam umgestoßen wurde. Die betreffende Literatur s. bei Reuß, S. 56.

9) Das Verzeichniß der Freunde und Schüler des Apostels daselbst, S. 58.

10) Die missionarische Methode des Apostels: 1) Vorsichtige Vermittelung seiner universellen Tendenz in die Heidenwelt hinein bis nach Rom und bis an das Ende der alten Welt (Spanien) mit dem historischen Grundstock des Christenthums in Jerusalem. Das heißt Ausgleichung des Missionstriebs mit der Lebenskraft der Kirche. 2) Wahrnehmung der historischen Anknüpfungspunkte für das Evangelium in der Welt. Daher er sich zuerst an die Juden wandte und in ihren Synagogen auftrat, aber auch ebenso bestimmt dem Abstoß der Juden und der Anziehungskraft heidnischer Empfänglichkeit Folge leistete. Daher er ferner auch die Anknüpfungspunkte im Heidenthum überall in's Auge faßte und benutzte (s. s. Rede zu Athen über die Inschrift eines Altars), und mit gleicher Klarheit die wesentlichsten Grundhemmnisse überall fixirte und bekämpfte (bei den Juden die Werkheiligkeit; in Korinth das üppige Wesen 1 Kor. 1, 2; in Ephesus den nächtlichen Zauberspuk des Aberglaubens). 3) Feinste Beachtung der göttlichen Leitung der Winke zum Vorwärtsgehen, wie zum Rückhalt (Apostg. 16, 6; V. 9; Kap. 25, 10; Röm. 1, 13 u. s. w.). 4) Sorgsame Feststellung seiner Missionssaaten durch Anordnung der Gemeindeämter und Organisation der Gemeinden (Apostg. 14, 22. 23) und innige Verbindung mit den Gemeinden in Gebets- und Liebesgemeinschaft (s. besonders den Philipperbrief). 5) Großartige freie Benutzung aller berufenen Glaubensgenossen zum Mitwirken in der Form von Gehülfen, Evangelisten, Sendboten oder Bahnmachern im allgemeinen Sinne. Er ist von seinen Gehülfen umgeben, er sendet sie voraus zu neuen Anbahnungen, er läßt sie in bereits gegründeten Gemeinden zu ihrer Befestigung zurück. Die Geister des Evangeliums kommen und gehen in seiner Umgebung, wie die Sendboten kommen und gehen in der Nähe eines Fürsten; er setzt alle Glaubenskräfte in Bewegung, um alle Welt in Bewegung zu setzen. 6) Dazu die großartige Ergänzung seiner persönlichen Wirksamkeit und seiner Sendboten durch seine apostolischen Briefe. 7) Die wunderbare Konkretisirung, Entwicklung und Vielgestaltung seiner Lehre den Bedürfnissen der Gemeinden gemäß, in stetem Einklang mit der treuesten Bewahrung des Grundtypus seiner Lehre. Felsenfeste Beständigkeit also in der Lehre von der freien Gnade, mit der reichsten Entwickelung und Vermittelung verbunden, die sich auch in der Sprachbildung als eine fortschreitend schöpferische, einen reichen Schatz von ἅπαξ λεγόμενα bildende erweist. 8) Die Ergänzung seines feurigen Wirkens durch heilige Retraiten, wobei er sogar oft in die Tiefe des visionären Schauens versinkt, sowie die Verknüpfung seiner apostolischen Hingebung an die Forderung des Augenblicks (s. d. Brief an den Philemon) mit der großartigsten Fürsorge für die ganze Kirche und für ihre ganze Zukunft.

11) Ueber die drei Missionsreisen des Apostels und die einzelnen Momente derselben vgl. das Bibelwerk: die Apostelgeschichte, die vorhandenen Schriften über das apostol. Zeitalter; über das Leben des Paulus. Hinsichtlich der Literatur besonders Reuß, S. 59 ff.

c. Die zweite Gefangenschaft und der Martyrtod des Apostels.

Diese zweite Gefangenschaft ist neuerdings auch von solchen Theologen aufgegeben worden, welche die Pastoralbriefe für ächt halten, Wieseler, Ebrard, Schaff, Thiersch (s. m. apostol. Zeitalter II, S. 374). Wir halten jedoch die Angaben der alten kirchlichen Tradition für völlig unerschüttert: 1) Weil die Apostelgeschichte mit der Zeit, wo die erste Gefangenschaft des Paulus zu Ende gelaufen sein muß, abschließt, ohne von seinem Tode etwas zu wissen. 2) Weil der Apostel selbst gegen das Ende dieser Zeit seiner Frei-

werdung entgegensah (Phil. 2, 24). 3) Weil die Pastoralbriefe, deren paulinischer Charakter nicht beanstandet werden kann, wenn man eine fortgerückte Entwickelung des Christenthums von einigen Jahren in Anschlag bringt, in der früheren Laufbahn des Paulus bis zum Jahre 64 nicht ohne große Gewaltsamkeiten untergebracht werden können; vor Allem durchaus nicht der Aufenthalt des Apostels in Kreta (Tit. 1). 4) Weil die Entwickelung der ebionitischen und gnostisch-ebionitischen Keime, von denen die Pastoralbriefe wissen, schon durch die einige Jahre früher geschriebenen Briefe des Apostels aus der Zeit der Gefangenschaft von 62—64 bestimmt indizirt ist, damals aber noch lange nicht soweit gediehen war, wie jetzt. 5) Weil die kirchenhistorische Tradition bestimmt zwischen der über Petrus und Paulus verhängten gerichtlichen Exekution und der massenhaften ersten Christenverfolgung unter Nero unterscheidet. 6) Das Zeugniß des römischen Clemens (1 Kor. 5), Paulus sei gekommen *ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων*, was, von Rom ausgestellt, nicht von Rom verstanden werden kann, und was die mit dem Vorsatz des Apostels (Röm. 15, 24) übereinstimmende Tradition unterstützt, Paulus habe nach seiner Freiwerdung Spanien besucht (vgl. m. apostol. Zeitalter II, S. 386). Nach den Indizien der Pastoralbriefe eilte Paulus nach seiner Befreiung zuerst wieder nach Ephesus, wo die christliche Wahrheit durch die erste Entfaltung der Irrlehre bedroht war. Ob es ihm vergönnt war, auf dieser Reise Jerusalem wieder zu besuchen, wie dies der Hebräerbrief ankündigt und wie es nach den drei Parallelen seiner früheren Missionsreisen nahe lag, ist nicht zu ermitteln. Von Ephesus geht er nach Mazedonien und Griechenland; weiterhin über Troas und Milet nach Kreta. Hierauf nach Epirus, wo er den Winter in Nikopolis zubringt und später den Titus zurückläßt. Darauf wendet er sich dem Abendlande zu, dem *τέρμα τῆς δύσεως*, und wird wahrscheinlich hier ergriffen und gefangen nach Rom gebracht, bevor er eine bleibende Stiftung in's Leben gerufen. Auch Petrus ist unterdeß nach Rom gekommen oder gebracht worden, und beide sterben vereint hier den Martyrtod (nach Clemens von Rom, Irenäus, Tertullian ꝛc.; s. d. Art. Petrus in Herzogs Real-Encyklopädie). Die römische Kirche feiert den Todestag Petri und Pauli vereint am 29. Juni."

Bemerkungen: 1) Ueber die Verhandlungen für und gegen die zweite Gefangenschaft des Paulus s. Winer II, S. 221. Für dieselbe spricht auch die Schrift von Ruffet: Saint Paul. Sa double captivité. Paris, Meyrueis et C. 1860.

2) Weiteres über die Nothwendigkeit, eine zweite Gefangenschaft des Paulus anzunehmen, s. in dem Bibelwerk: Die Pastoralbriefe, 2. Aufl. S. 5 ff. Woselbst auch die einschlägige Literatur S. 6 u. S. 8 u. 9. M. apostol. Zeitalter II, S. 386. Kritische Vorurtheile wälzen sich oft lawinenartig weiter, ohne daß sich ein klares Bewußtsein um die ursprünglichen Impulse oder Gründe erhält; obschon solche Gründe, manchmal aus ursprünglichen Mißverständnissen hervorgegangen, oft im Laufe der Zeit ihre scheinbare Bedeutsamkeit immer mehr verloren haben. So ist z. B. die Kritik gegen die Authentie des zweiten Theils des Sacharja offenbar aus einem Mißverständniß hervorgegangen. Und wie viele Negationen auf dem Gebiete neutestamentlicher Kritik haben ursprünglich irgend eine Schleiermacher'sche Caprice, eine de Wette'sche Nergelei, eine rationalistische Kurzsichtigkeit zur Veranlassung, oder eine fixe Idee von Baur, gemäß der adoptirten Hegel'schen Geschichtsconstruktion.

d. Der Charakter des Apostels.

„Der Charakter des Apostels spiegelt sich in seinem Werk wie in seinen Briefen und tritt uns entgegen in den lebensreichen harmonischen Gegensätzen eines großen apostolischen Gemüths. Offen in seiner tiefen Demuth wie der strengste Büßer (Phil. 3, 6), und ebenso freudig bis zum Jubelruf in seinem weltüberwindenden Heilsglauben (2 Kor. 12, 10); fest in seiner Hingebung an seine Ueberzeugung (Gal. 1, 16), und dabei bis zur feinsten gereinigten Weltklugheit bewußt und besonnen (Apostg. 23, 6 u. 7); begeistert bis zum reichsten Zungenreden und bis zu visionären, ekstatischen Stimmungen (1 Kor. 14, 18; vgl. m. apostol. Zeitalter I, S. 199 ff.) und dennoch rastlos praktisch wirksam; spekulativ, tiefsinnig, und zugleich allseitig populär und ein Diener der Gemeinde; heldenmüthig stark und freimüthig und nicht minder fast jungfräulich fein in seinem Zartsinn (s. d. Briefe an die Philipper und an den Philemon); adlerhaft universell in seinem großen weltumfassenden Blicke und Werke, und nichts desto weniger in seiner Umsicht und Seelsorge auf das Einzelnste bedacht; ein imperatorisch gebietender Charakter, und doch der dienstwilligste Diener der Gemeinde; ein rabbinisch gebildeter Theologe und derselbe ein bescheidener Handwerksgeselle; brennend in seiner Liebe zum Herrn und zu seinen Brüdern, und eben darum heroisch stark in seinem sittlich strafenden Unwillen; ein großer Jude, erfüllt von tragischem Gefühl für das Judenvolk (Röm. 9, 2 ff.; vgl. 2 Kor. 12, 7), und gerade als solcher der furchtbarste Feind alles alten und neuen Pharisäismus; der verhaßteste unter den Aposteln und auch der populärste; am meisten mißverstanden und mißdeutet (Antinomisten, Marcion, Paulicianer ꝛc.), und hinwiederum am meisten

erforscht und gedeutet — so hat er das großartigste Heldenleben entfaltet, das die Welt nicht beugen und beherrschen konnte, wohl aber Christus mit einem Wunderblitze seiner herrlichen Offenbarung.

In Betreff der apostolischen Stellung des Paulus sind besonders zwei Punkte zu beachten. Zuerst die Thatsache, daß er nicht zu den Aposteln der ersten Grundlegung des Christenthums gehörte, daß ihm aber das Apostolat der ersten historischen Fortentwicklung des Christenthums, die universalistische Entschränkung desselben anvertraut war (s. m. apostol. Zeitalter I, S. 366). Daher ist er im besonderen Sinne zum Apostel der Reformation geworden für alle Folgezeiten der Kirche, und zu dem bestimmtesten Leiter der evangelischen Reformation. Der große Gegensatz aber, welchen das paulinische Apostolat gegen alle gesetzliche Veräußerlichung und Erstarrung des Christenthums bildet, ist zweitens auch in seiner Berufung ausgesprochen. Er war keiner von den historischen Jüngern, Zeugen und Berufenen des historischen Christus; kein Mitglied des von Christus während seiner Wallfahrt geordneten Apostelcollegiums. Von dem auferstandenen Herrn in einer himmlischen Erscheinung niedergeworfen als Feind, richtete er sich auf als Glaubenszeuge und Aposteljünger zugleich, und fand seine apostolische Beglaubigung nur in himmlischen Stimmen aus der Gemeinde (Apostg. 9, 15), in seinen Visionen (Apostg. 22, 21), in der Sendung der Muttergemeinde der Heidenkirche, Antiochien, in den lebendigen Briefen, welche der Heilige Geist für ihn ausstellte mit der Stiftung lebensreicher Kirchen (2 Kor. 3, 2 ff.) und in der entschiedenen Anerkennung der ersten Apostel des Herrn (Apostg. 15; Galat. 2). Für eine große Anzahl legitimistischer Judenchristen blieb sein Apostolat zweifelhaft, die strengsten Judenchristen verwarfen dasselbe und verfolgten ihn, die späteren Ebioniten belegten sein Gedächtniß mit der Schmach eines Irrlehrers und Ketzers. Den gleichen Ton hat neuerdings ein Judenchrist (Pick) wenigstens angeschlagen, und auch das mittelalterliche Gesetzeschristenthum hat bei den höchsten Ehrenbezeugungen für den Namen des Paulus die Lehre desselben in den Grundsätzen der Reformation, in der Gestalt des Jansenismus, in der Geschichte von Port-Royal und vielen anderen in aller Weise verfolgt. Auch in der evangelischen Kirche gibt es ein gesetzliches Hochkirchenthum, welches nach seinem Legitimismus und Legalismus schon im Allgemeinen mit den Prinzipien des Christenthums, am entschiedensten aber mit dem Apostolat und der Lehre des Paulus zerfallen ist. Auf der anderen Seite aber hat sich daher auch der Antinomismus aller christlichen Zeiten auf das Mißverständniß und die Mißdeutung seiner Lehren gestützt. Zwischendurch aber geht der mächtige Strom der lauteren Segenswirkungen, welche der Herr mit seinem Geist auf das Zeugniß des großen Heidenapostels gelegt hat und legen wird bis zum Ende der Tage. Und so wird er seine Stellung neben den anderen Aposteln in der Kirche Christi einnehmen und behaupten; obschon die Construktion Schelling's eine gewisse Wahrheit haben mag, daß nach dem vorwaltenden Typus der Kirchen auf die petrinische Kirche des Mittelalters die paulinische des Protestantismus gefolgt sei, und daß hierauf die Vollendung in einer Kirche des johanneischen Typus erscheinen werde. Es wäre aber ein großes Mißverständniß, wenn man sich diesen Typus als einen Synkretismus der judaisirenden Gesetzlichkeit und der paulinischen Freiheit denken wollte. Die höhere Synthese der wahren petrinischen und der wahren paulinischen Theologie kann nur in der tieferen ideellen Entfaltung der Offenbarung und des Gesetzes des Geistes liegen, welche Johannes vollzogen hat.

Die reiche Literatur, betreffend den Apostel Paulus und seine Theologie, findet man verzeichnet in Walch. Bibl. theol. IV, p. 662 sqq.; Lilienthal, bibl. Archivarius (Königsb. 1745), S. 358 ff.; bei Winer, Handbuch der theolog. Literatur I, S. 252 ff.; S. 294 und 567; Supplement S. 39; Danz Universalwörterbuch der theolog. Literatur S. 740 ff.; Supplement S. 30; in den bekannten Einleitungsschriften zum Neuen Testament, sowie in den betreffenden Commentaren. Außerdem s. m. Hertwig, Tabellen zur Einleitung in's Neue Testament, Berlin 1855, S. 29. Ebenso sind die Schriften über das apostolische Zeitalter zu vergleichen: Neander, Schaff, Thiersch, Lange, Lechler, Ritschl, Ewald; ferner kommen hierher die bekannten Schriften über die bibl. Theologie des Neuen Testaments. Ueber das Werk von Baur, der Apostel Paulus, ist namentlich das angeführte Werk von Lechler zu vergleichen. Von den vielen vorwaltend praktischen Schriften über den Apostel Paulus erwähnen wir: Menken, Blicke in das Leben des Apostels Paulus und der ersten Christengemeinden (Bremen 1828); Monod, der Apostel Paulus. Fünf Reden (2. Aufl., deutsch. Elberfeld 1858). Naumann, Paulus. Die ersten Siege des Christenthums. Leipzig, Teubner. Auch durch Lieder, Gedichte und Dramen ist das Leben des großen Apostels verherrlicht worden."

Bemerkungen: 1) Zur Literatur gehört noch hierher: Paulus und Jesus, eine Abhandlung von Paret, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 3. Bd., 1. Heft. Besser, Paulus in zehn Betrachtungen nach der Heiligen Schrift gezeichnet. Leipzig 1861. M. Kähler, Paulus der Jünger und Bote

Jesu von Nazareth. Ein Lebens- und Charakterbild, Halle 1862.

2) Die Natureigenthümlichkeit des Apostels, sein Temperament, muß wohl als ein hohes Ebenmaß verschiedener Temperamente und Gaben in genialer Fülle und Kraft, beseelt von einer ganz heroischen Gemüthsenergie und Lebendigkeit bezeichnet werden. In Folge dieser energischen Lebendigkeit kann derselbe Mann sich immer gleich und treu bleiben und doch Allen Alles werden, und bald in diesem, bald in jenem Pol seiner wunderbaren Begabung stehen und aufleuchten; bald als Ekstatiker, bald als Praktiker, bald an die Beschaulichkeit eines Johannes, bald an die feurige Thatkraft eines Petrus erinnernd; bald lyrisch bewegt in seinem Styl, bald dialektisch scharf bis zur subtilsten Distinktion; bei einem tragischen nationalen Leid um sein Volk im Herzen, worin sich der Naturgrund der Melancholie spiegelt und verklärt, zu fröhlichen Stimmungen erregbar wie ein Kind, oder vielmehr wie ein Mann in Christo, in welchem der frischeste sanguinische Zug Gott geheiligt ist. Und wie kann er schelten in geweihtem Zornmuth! Hätte man unter Phlegma eine gefühllose Art und Langsamkeit des Geistes zu verstehen, so würde sein Temperament keine Spur davon verrathen; verstehen wir darunter aber die Naturanlage ruhiger Beharrlichkeit, zäher Consequenz, so sehen wir, wie er auch nach dieser Seite begabt ist. Seine Gaben aber bedingen und temperiren sich als Charismata in seiner Person, wie er nach 1 Kor. 12 verlangt, daß sich die einzelnen Charismata bedingen und zusammenschließen sollen in der Gemeinde.

§. 3.

Die Briefe des Paulus.

a. Nach ihrer historischen Folge.

„Abgesehen von dem Schreiben des Apostel-Conzils um das Jahr 53 sind die beiden Thessalonicher-Briefe die ältesten neutestamentlichen Briefe, geschrieben nämlich von Korinth aus im Jahre 54 oder 55, nicht lange nach der Gründung der Gemeinde und in Folge chiliastischer Aufregung derselben auf der zweiten Missionsreise des Apostels. Der Brief an die Galater entstand um 56—57 in Ephesus auf der dritten Missionsreise; die beiden Korintherbriefe schrieb Paulus von Ephesus und Mazedonien aus etwa um das Jahr 58; bald darauf den Brief an die Römer von Korinth aus um das Jahr 59. Zwischen die Jahre 62—64 fallen die Briefe an die Epheser, Kolosser und an Philemon, und zwar etwas früher; in die letzte Zeit der Brief an die Philipper; noch etwas später ging der Hebräerbrief aus der Begleitung des Paulus hervor, ungefähr gleichzeitig mit dem Evangelium des Lukas und der Apostelgeschichte. Zwischen 64 und 66 fällt der erste Brief an den Timotheus und der Brief an den Titus, d. h. in die Zwischenzeit zwischen der ersten und der zweiten Gefangenschaft. Der letzte der paulinischen Briefe, der zweite an den Timotheus, fällt in das Jahr 67—68.

Ueber die Unhaltbarkeit der Annahme eines dritten Briefes des Apostels an die Korinther, sowie eines von dem Briefe an die Epheser verschiedenen Laodicenerbriefes vergl. m. apostol. Zeitalter I, S. 205."

Bemerkungen: 1) Zu vergleichen sind die betreffenden Bibelwerke an den betreffenden Stellen.

2) Herr Dr. Schenkel hat in der Abtheilung des Bibelwerks: Epheser, Philipper, Kolosser S. 7 nach mehreren Anderen (Schulz, Schneckenburger, Schott, Wiggers, Thiersch, Reuß, Meyer) angenommen, daß die Briefe an die Epheser und an die Kolosser [also auch an den Philemon] in der Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea geschrieben seien. Das Hauptargument soll in den Verhältnissen des seinem Herrn entlaufenen Sklaven Onesimus liegen. Onesimus, heißt es, habe leichter von Colossä nach dem naheliegenden Cäsarea, als nach dem weit entlegenen Rom entlaufen können. Wäre dies ein wirkliches Argument, so müßte man fragen, weßhalb denn Onesimus nicht nach noch viel näher liegenden Orten entflohen sei. Man kann sich wohl denken, daß ein Sklave in Kolossä einen stärkeren Zug empfand, nach der Metropole der Welt, der Zuflucht aller Glücksritter und Abenteurer zu entlaufen, als nach Cäsarea. Außerdem käme bei einer wirklichen Seefahrt eine etwas größere oder geringere Distanz sehr wenig in Betracht. Es ist einem deutschen Flüchtling leichter, zur See nach Amerika zu flüchten als auf dem Landwege nach Spanien, und ist er erst auf der See, so hat am Ende auch eine Seitenfahrt nach der spanischen oder afrikanischen Küste ebenso viel zu bedeuten, als die Fahrt auf der Hauptroute nach Amerika. Bemerkungen über die etwa größeren Kosten der Reise nach Rom, über die wahrscheinlich größere Strenge in Rom sind ebenso gewichtlos, wie das ganze Argument selbst. Es soll aber dann besonders folgender Umstand entscheidend sein. „Hätte Tychikus nach der gewöhnlichen Annahme mit Onesimus von Rom aus die Reise nach Kolossä gemacht, so hätten die beiden Reisenden zuerst in Ephesus eintreffen müssen. Nun aber geschieht Ephes. 6, 21, wo Tychikus den Ephesern empfohlen wird, des Onesimus von Seiten des Apostels keine Erwähnung. Dagegen wird derselbe Kol. 4, 9 erwähnt und herzlich empfohlen." Das Letztere erklärt sich einfach. Der arme Onesimus war in Kolossä zu Hause, und mußte nun als Christ von der Gemeinde recipirt werden. Dadurch

bedurfte er allerdings der Empfehlung des Apostels. Aber wozu hätte eine Empfehlung des kolossäischen Sklaven bei der ephesinischen Gemeinde, dem ohnehin Tychikus persönlich überall bei Christen zur Empfehlung gereichte, dienen sollen! Für die Gemeinde von Ephesus hatte Onesimus gar keine Bedeutung. Halten wir nun vollends fest, was freilich Dr. Schenkel in Abrede stellt, daß der Brief an die Epheser ein encyklisches Schreiben war, an die später bestimmt als Cyklus hervortretenden klein-asiatischen Gemeinden, so wird die wunderliche Forderung, Onesimus habe den sieben Gemeinden überall müssen vorgestellt werden, noch bedeutend wunderlicher. Bei dem ersten Argument vermißten wir alle Witterung der Seeluft, bei dem zweiten fehlt es an aller Witterung eines apostolischen Dekorums. Außerdem möchte es wohl schwer zu erhärten sein, daß der Weg von Cäsarea über Kolossä nach Ephesus habe gehen müssen und nicht umgekehrt, wenn man nur irgend die Vortheile der Seewege beachten will. Unter den von Guerike S. 334 für die Abfassung der genannten Briefe in Rom angegebenen Gründen wollen wir nur einen anführen. Der Apostel hatte vor seiner Gefangennehmung Röm. 1, 10 den Römern angekündigt, er sei jetzt im Begriff, zu ihnen zu kommen; — sollte er dieses wiederholte Versprechen in Cäsarea sich schon bald unter trügerischer Hoffnung auf baldigste Befreiung aus dem Sinn geschlagen haben, und dagegen sich bei den Kolossern (Philem. 22) die Herberge bestellen? Für uns liegt übrigens das Hauptgewicht in der weit vorgerückten Entwicklung der kleinasiatischen Gemeinden, sowohl im Schlimmen wie im Guten, die sich in unsern Briefen spiegelt. Eine solche Entwickelung setzt eher einen Verlauf von 3 bis 4 Jahren voraus, als eine kurze Zeit.

b. Nach ihrem Inhalt.

„Jeder Brief des Apostels trägt die Signatur einer historischen Veranlassung, durch welche der Inhalt desselben bestimmt ist. Weil die Gemeinde zu Thessalonich unter ihren Verfolgungen in eine chiliastische Aufregung gerieth, so sind die betreffenden Briefe von eschatologischem Charakter. Der Galaterbrief ist vorwaltend soteriologisch im Gegensatz der Gerechtigkeit des Glaubens gegen die judaistische Gerechtigkeit aus den Werken, die von den galatischen Irrlehrern getrieben wurde; der Römerbrief ist soteriologisch in dem allgemeineren Gegensatz der Gnade und der Glaubensgerechtigkeit zu dem allgemeinen Verderben mit Beziehung auf wechselseitige Selbstüberhebungen der Heidenchristen und Judenchristen. Die Korintherbriefe haben den ecclesiastischen Charakter, indem der erste Brief vorzugsweise polemisch die wahre Gemeinde zeichnet, der zweite vorzugsweise apologetisch das wahre Amt; wie diese beiden Momente veranlaßt sind durch die Trübungen des korinthischen Gemeindelebens und die Angriffe auf das Amt des Paulus. Die Briefe an die Kolosser und an die Epheser haben entschieden ein christologisches Gepräge; der erstere stellt vorwaltend die vorzeitliche einzige Mittlerschaft und Herrlichkeit Christi gegen die kolossischen Irrlehrer fest; der letztere seine vorwaltend nachhistorische Erhabenheit über Alles im Gegensatz gegen dogmatische Trübungen und Spaltungen. Der Philipperbrief hat einen christologisch-pastoralen und vorwaltend ethischen Charakter, in sofern der Apostel die Lieblingsgemeinde Philippi vorzugsweise zur Mitgehülfin seines apostolischen Amtes macht, und ihr das Leben Christi zum Vorbilde macht für ihre ethische Vollendung. Der Brief an den Philemon ist schon ein entschiedenes Pastorale mit spezieller Beziehung auf die Seelsorge. Von den drei eigentlichen Pastoralbriefen gilt der erste an den Timotheus, sowie der Brief an den Titus, vorzugsweise der apostolischen Normirung der pastoralen Kirchenleitung, der zweite Timotheusbrief vorzugsweise der apostolischen Normirung des pastoralen Wandels und Berufs."

Bemerkungen: 1) Die spezifischen, alles Einzelne beherrschenden Grundgedanken der pauliniſchen Briefe (wie überhaupt der biblischen Schriften) werden noch vielfach in hohem Grade vernachlässigt zum Schaden einer wahrhaft organisch-anatomischen, synthetisch-analytischen Exegese. Nicht genug, daß man vielfach diese Schriften für todte Objekte hält; man anatomirt sie denn auch noch oft in die Kreuz und Quere, als ob sie ohne alle gesetzmäßige Gliederung wären.

2) Dr. Baur verwundert sich nicht nur öfter, wenn ein neuer pauliniſcher Brief auch etwas Neues enthält; er macht diesen Punkt auch wohl zu einem Mittel der Verdächtigung.

c. Nach ihrer Beglaubigung.

„Ueber die Beglaubigungen der pauliniſchen Briefe durch die kirchenhistorischen Zeugnisse vergl. man die neutestamentliche Stelle 2 Petr. 3, 15 und die Zeugnisse der Väter, wie sie Kirchhofer in seiner Schrift: Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus (Zürich 1842) gesammelt hat, und wie sie in den Einleitungsschriften von Credner, Guerike u. A., sowie in den betreffenden Commentaren verhandelt sind."

Ueber die Pseudepigraphie, welche sich an den Namen des Paulus gehängt s. Winer II, S. 222.

Besonders gehört hieher die erdichtete Correspondenz zwischen Paulus und dem Philosophen Seneka,

abgedruckt in der Apokryphen-Sammlung von Fabricius, II, S. 880 ff. Ferner ein erdichteter dritter Brief des Apostels an die Korinther, erdichtet zum Ersatz des vermeintlich verloren gegangenen (s. mein apostol. Zeitalter I, S. 205), verbunden mit einem erdichteten Briefe der Korinther an Paulus, also aus einem Mißverständniß hervorgegangen (s. de Wette, Einl. S. 271). Ebenso ist aus einem Mißverständniß, der Voraussetzung eines besonderen Laodicenerbriefes, nach Kol. 4, 16, unter welchem wir den bis nach Laodicea, der letzten Gemeinde des ephesinischen Cyklus, gelangten Epheserbrief verstehen, ein erdichteter Laodicenerbrief hervorgegangen (s. m. apost. Zeitalter, II, S. 211). Auch einen Brief an die Philipper wollen einzelne Exegeten vermissen (de Wette S. 271). Vgl. den Art. in Herzogs Real-Encyklopädie: „Pseudepigraphen des Neuen Testaments". Hier sind außerdem die falschen Acta angeführt, welche man dem Paulus angedichtet hat: Acta Petri et Pauli; Acta Pauli et Theclae. Die Ebioniten haben zudem das Bild des Apostels Paulus in der gehässigsten Weise entstellt, und zu dem Bilde eines Häresiarchen gestempelt (s. Neander, Kirchengesch. 3 Aufl. I, 198).

Anhang. Die Kritik der Baur'schen Schule beruht im Wesentlichen auf zwei Voraussetzungen, mit denen der Urheber sich von der christlichen Weltanschauung abgewandt, und dagegen einem pantheistischen, philosophischen System in die Arme geworfen hat. Offenbar hat von Baur den Mangel an Ehrfurcht für die Zeugen und den Geist der Offenbarung durch eine superstitiöse Hingebung an die Meister der Wissenschaft reichlich zu ersetzen vermeint; und seine Erfolge sind ihm dadurch erleichtert worden, daß man über der großen Gelehrsamkeit und dem grübelnden Scharfsinn, oder über der großen Schulweisheit des Mannes seine noch größere Urtheilslosigkeit*) gegenüber den Phänomenen des Lebens zu sehr übersehen, daß man hinter der Gravität seiner Forschung und Methode seine frivole Mißachtung nicht nur des religiösen, sondern auch des sittlichen Geistes der biblischen Schriften zu wenig bemerkt hat. Was jene Superstition für die Wissenschaft betrifft, so signalisirte sie sich bereits durch seine Symbolik und Mythologie, welche er noch als Schleiermacherianer in den Jahren 1824—25 herausgab. Wem hätte es wohl außer ihm einfallen können, eine solche historische Arbeit nach der Schleiermacher'schen Dogmatik einzutheilen und also auf den grundlegenden Theil in der ersten Abtheilung der Ausführung „das reine und allgemeine Abhängigkeitsgefühl", in der zweiten dann „den im religiösen Bewußtsein gesetzten Gegensatz" zu beschreiben. Ein solcher Schleiermacherianer mußte natürlich, nachdem er Hegelianer geworden war, mit dem gleichen unfreien Aberglauben an die Wissenschaft und mit dem gleichen Mangel an Sinn für die Eigenthümlichkeit des Objekts die evangelische und apostolische Geschichte nach der Hegel'schen falschen Vorstellung von der Entwicklung des Lebens und der Geschichte auf seine Ebionitenhypothese abziehen. Von einer Unterscheidung der verschiedenen Begriffe von Unvollkommenheit und Vollkommenheit, von einer wahren Würdigung originaler neuer geschichtlicher Prinzipien und Faktoren konnte dabei nicht die Rede sein. Seine Hingebung aber war nur noch eine halbe, so lange er sich nicht überhaupt in die pantheistische Weltanschauung Hegel's versenkt hatte, oder genauer, sie schien eine halbe, so lange er nicht mit Strauß und seiner Schule diese Weltanschauung auf die evangelische Geschichte und ihre Zeugen angewendet hatte, um diese nach der Voraussetzung, daß Wunder unmöglich seien, zu richten. Am Ende mußte dann freilich seine Superstition, die er von Schleiermacher auf Hegel übertragen hatte, ihn in dem Glauben an die Unfehlbarkeit seiner eignen Wissenschaft und seiner Schule gefangen nehmen.

Daß mit einer solchen Gebundenheit vom Geiste der Schulsuperstition, welche sich allmählich zum Fanatismus steigerte, eine große Urtheilslosigkeit gegenüber dem Leben correspondiren mußte, liegt auf der Hand. Wir übergehen das erste Anzeichen derselben; der Glaube ist nicht Jedermanns Ding. Von religiöser Urtheilslosigkeit soll also nicht die Rede sein: nur von wissenschaftlicher zunächst, sodann von sittlicher.

Was die wissenschaftliche Würdigung der objektiven Thatsache anlangt, so fragen wir noch einmal: Wie kann man eine Mythologie schreiben nach der Eintheilung der Schleiermacher'schen Dogmatik? Ferner, wie kann man eine Geschichte der christlichen Gnosis schreiben und einen unerhörten Sprung machen von den alten Gnostikern aus über das ganze Mittelalter hinweg bis auf Jakob Böhm, wobei sogar der Manichäismus und auch Augustinus nur leise gestreift werden? Wie kann man eine Geschichte der Versöhnungslehre schrei-

*) Dieselbe Urtheilslosigkeit in den wesentlichen Lebensfragen tritt auch wieder hervor in den jüngst erschienenen Vorlesungen von Baur über Neutestamentliche Theologie (Leipzig, 1864). Hier fragt Baur, S. 36: „Woher weiß man aber voraus schon, daß es innerhalb einer solchen Entwicklung (der apostolischen Lehre) zu keinen Gegensätzen kommen kann?" Offenbar vermengt er die Vorstellung der Erforschung eines Gegenstandes mit der Vorstellung von der Darstellung desselben. Woher weiß ein Geschichtschreiber, welcher die Reformation darstellt, voraus schon, daß die Reformation gut war? Antwort: Aus der Forschung, welche der Darstellung vorausging. — Auch hier vermengt Baur nach Hegel'scher Weise: die Begriffe: Gegensatz und Widerspruch.

ben, deren Entwicklung ihren Anfangspunkt haben soll im gnostischen Dualismus und die dem entsprechend ihren Zielpunkt haben soll im Hegel'schen System? Kann man das freilich erst, so kann man dann allerdings auch die Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit wie von der Menschwerdung Gottes in Hegel münden lassen. Aber auch bei einer solchen dogmatischen Voreingenommenheit sollte man doch nicht in das sachliche Mißgeschick verfallen, eine Geschichte der christlichen Dogmen zu schreiben und dabei den Manichäismus aus dem Spiele zu lassen. Ist dies erst möglich, so ist es auch möglich, daß man nach Bequemlichkeit historische Akten allegorisch deutet (den Brief an den Philemon z. B.) und dann wieder zur Abwechselung eine eigentlich allegorische Schrift (Die Apokalypse) buchstäblich. Die schlimmsten Unzulänglichkeiten freilich sind die sittlichen. Es verräth schon einen sehr verstimmten Geschmack, wenn man die Gnostiker zu einem centralen Entwicklungsmoment machen darf zwischen paulinischer und johanneischer Theologie; ebenso, wenn man die alte Unterscheidung zwischen apokryphischen und kanonischen Schriften bis zu dem Grade mißachtet, daß man überall einen spätgebornen pseudonymen Roman, die Clementinen, zum Richtmaß bei der Beurtheilung biblischer Schriften meint machen zu sollen. Am schlimmsten freilich ist es aber, wenn man in die biblischen Schriften absichtliche und berechnete menschliche Parteitendenzen hineindichtet, ja sogar listige Fälschungen (s. m. apost. Zeitalter, I, S. 114; vgl. S. 58 ff.). In dieser letzteren Beziehung ist Baur mit seiner Schule sogar über Strauß weit hinausgegangen. Ein psychologisches Phänomen, das nur durch die Annahme eines gränzenlosen Schulschwarms gegen schwere moralische Vorwürfe nothdürftig zu schützen ist.

Welchen Werth nach diesen Prämissen die Baur'sche Kritik der neutestamentlichen Schriften haben kann, welche Objektivität seine Darstellung der paulinischen Theologie, welche Zukunft die lavinenartige Ausbreitung seiner Ansichten in der östlichen Schweiz, in Frankreich, in Holland, läßt sich nach christlichen Prinzipien leicht ermessen. Aus einem krankhaften Aberglauben an die moderne Wissenschaft ist der Fehl geboren, ein krankhafter Aberglaube an dieselbe hat ihn groß gezogen; aber die Fatalität des Untergangs ist damit über ihn ausgesprochen, daß er keine Wurzeln hat in den objektiven Thatsachen der Offenbarung und des Reiches Gottes, sondern am meisten Wurzeln in den pantheistischen und abstrakt idealistischen Vorstellungen der modernen Bildung, nicht in der gesunden modernen Bildung selbst; abgesehen von dem vereinzelten berechtigten Anlaß, daß man auf kirchlichem Grunde theils die Idealität des geschichtlichen Christus, theils die Universalität desselben, seine Wurzeln und seine Verzweigungen durch die ganze Menschheit hindurch zu wenig gewürdigt hat. Der Anfang dieser Würdigung gehört freilich nicht der Baur'schen Schule an; sondern nur die Ausbeutung und Verunstaltung derselben.

§. 4.

Der Charakter der paulinischen Briefe. Hermeneutische Winke.

Nach Tholuck (Römerbrief S. 22 f.) sind Kraft, Fülle und Feuer die Charismen des Geistes des Apostels, und spiegeln diese sich in seinem Style ab. Er führt zwei Aussprüche des Alterthums über die Redeweise des Apostels an. Der erste ist von Hieronymus epist. 48 ad Psammachiam c. 13: Paulum proferam, quem, quotiescunque lego, videor mihi non verba audire sed tonitrua. Videntur quidem verba simplicia, et quasi innocentis hominis ac rusticani, et qui nec facere nec declinare noverit insidias, sed quocunque respexeris, fulmina sunt. Hæret in causa; capit omne, quod tetigerit; tergum vertit, ut superet; fugam simulat, ut occidat. Der zweite Ausspruch, von Chrysostomus de sacerdotio I, 4, 7, vergleicht den Apostel mit einer eisernen Mauer, als welche er mit seinen Schriften die Kirchen aller Welt umschließe, und mit einem höchstedlen Kriegsfürsten, welcher jede Denkungsart gefangen nehme unter den Gehorsam des Glaubens u. s. w. Als Meister der Beredsamkeit setzt Tholuck hinzu, werde Paulus auch in einem Fragment des heidnischen Kunstrichters Longinus gepriesen, doch in einer kritisch verdächtigen Stelle (s. Hug, Einl. in's N. T. II, S. 334).

Dann sagt er weiter: „Jenen rednerischen Vorzügen stehen indeß Mängel zur Seite, namentlich die allzugroße Prägnanz und Concision des Ausdrucks, und die allzugroße Sorglosigkeit der Satzbildung, aus welcher die zahlreichen Anakoluthe (?) entspringen. Dies führt auf die für den dogmatischen Gebrauch wichtige hermeneutische Frage: ob durch jene formellen Eigenschaften auch der Klarheit und Sicherheit des Gedankens Eintrag gethan werde. Von keinem Ausleger sind in dieser Hinsicht schroffere Anklagen gegen den Apostel ausgesprochen worden, als von Rückert, vgl. „die christliche Philosophie", II, S. 401 und „die Einleitung zur ersten Ausgabe seines Commentars". Mit Grund bemerkt Tholuck gegen Rückert, daß Stylmängel ihren Grund nicht nothwendig in Gedankenunklarheit des Autors haben, am wenigsten „bei intuitiven und zugleich feurigen Individualitäten. Auch das Denken des Paulus ist ein intuitives, dem indeß zugleich jener in der rabbinischen Bildung noch geschärfte Scharfsinn zur Seite geht bis zu einem Grade, wo er in Spitzsinn umzuschla-

gen scheinen könnte, daher werden wir, wo in seinem Schreiben die begriffliche Durchsichtigkeit vermißt wird, den Grund vielmehr theils in der Ueberfülle der ihm zuströmenden Anschauungen, theils in der Ungeduld seiner Lebendigkeit zu suchen haben." Schwierigkeit müsse man von Unklarheit unterscheiden. Er führt die scharfe Zurechtweisung an, welche Fritzsche der Kritik Rückerts ertheilt hat; doch mit dem Bemerken, daß auch Fritzsche seinem eignen Urtheil verfalle, wenn er die Gedanken des Apostels selbst (nicht wie Rückert seine Redeformen) meistere, weil es ihm an Tiefsinn für das Verständniß derselben mangele. Wenn aber Tholuck der Meinung ist, kein Schriftsteller neuerer Zeit stehe in Vorzügen und Mängeln dem Apostel so nahe, als Hamann, so ist diese Zusammenstellung sehr zu beanstanden. Eine Dunkelheit, die aus einer Fülle von Lebensenergie hervorgeht, und im Grunde nur Folge einer raschen Bewegung, einer klaren Tiefe und einer vollendeten Originalität ist, muß doch wohl von der Dunkelheit eines durch Grübelei, einseitigen Schulgeschmack und Mangel an Aktivität des Geistes verbildeten Styls unterschieden werden, wenn auch der eine Genius dem andern in Tiefsinn und in der Schwerverständlichkeit des Styls verwandt ist. Thol. also behauptet die Vollkommenheit des paulinischen Gedankens, indem er die Unvollkommenheit seines Ausdrucks zugibt. Er hat es nicht erwartet, daß Rothe dagegen Einspruch erheben würde in seiner Schrift: Neuer Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. „Nach ihm soll die anscheinende stylistische Regellosigkeit gerade nur aus der Schärfe der Gedanken, aus der wohlüberlegten Feinheit der schriftstellerischen Intention und aus der Präcision des Ausdrucks entspringen, die immer, je bewußtvoller sie ist, desto leichter zur Concision wird." Eine ähnliche Aeußerung von Bucer folgt noch bei Tholuck (S. 24). Er dagegen hält es mit Calvin: **quin potius singulari dei providentia factum est, ut sub contemptibili verborum humilitate altissima haec mysteria nobis traderentur, ut non humanae eloquentiae potentia sed sola spiritus efficacia niteretur nostra fides.** Für diese Auffassung führt Tholuck die Erklärung des Apostels selbst an, 1 Kor. 2, 1; 2 Kor. 11, 6. — Die zweite Stelle gehört jedoch gar nicht hieher, und die erste hat einen ironischen Anklang, und beweist nicht, was Tholuck sie beweisen läßt.

Bei der Verhandlung über die vorliegende Streitfrage scheinen uns folgende Erwägungen besonders in Betracht zu kommen:

1) So wenig man jetzt noch wie früher das neutestamentliche Sprachidiom als eine bloße Knechtsgestalt im Verhältniß zu der klassischen Sprache betrachten darf, so wenig hat man den apostolischen, insbesondere aber den paulinischen Ausdruck, seinen Styl, als eine Knechtsgestalt im Verhältniß zu den klassischen Darstellungsweisen zu betrachten; vorausgesetzt, daß man unter der Knechtgestalt nicht eine Gestalt nach dem kosmischen Geschmack, dem Urtheil der Welt versteht. Wie also umgekehrt das neutestamentliche Sprachidiom eine pneumatische Weiterbildung oder Neugestaltung der griechischen Sprache ist, so hat auch der apostolische Ausdruck das Recht seiner besonderen, durch neues Geistesleben bedingten Eigenthümlichkeit. Diese Eigenthümlichkeit kann man im Allgemeinen als die über den Alexandrinismus hinausgehende freiere Verschmelzung hebräischer Unmittelbarkeit und hellenischer Vermittelungsweisen betrachten, oder mit anderen Worten als den primitiven christlichen Styl, dessen Charakterzüge namentlich die höchste Einfalt und Lebensfrische in Verbindung mit der höchsten Tiefsinnigkeit und Geistesweihe bilden.

2) Bis jetzt hat man meistens das Verständniß der biblischen Bücher dadurch wesentlich erschwert, daß man sie zu wenig als Originalschöpfungen angesprochen und nach ihrem Grundgedanken gefragt hat. Man ist vielfach von der Vorstellung der Buchmacherei und Buchschreiberei bis zur Vorstellung der Buchflickerei ihnen gegenüber fortgegangen, eine Vorstellung, welche namentlich noch in Bezug auf die alttestamentlichen historischen Bücher und auf die neutestamentlichen Evangelien allem Verständniß hemmend entgegentritt; auch der rechten Bestimmung der biblischen Inspiration. Man würde sonst wohl zu der Fassung kommen: der Grundgedanke des Buchs ist inspirirt von dem Geiste der Offenbarung, nach dem Maß der Offenbarungsstufe im A. T. und des Offenbarungsgliedes im Neuen Testamente; alle einzelnen Theile des Buches aber sind unmittelbar inspirirt, d. h. beseelt und beherrscht von seinem Grundgedanken, also mittelbar auch inspirirt vom Geiste der Offenbarung. Unter den obwaltenden Vorstellungen dagegen reflektirt sich der rabbinisch todte, atomistische Schulbegriff von dem Buch in dem Bilde des Buchs. Die todte Auffassung wirft ihren dunklen geistlosen Schatten in das lebensreiche Objekt hinein. So lange wir also nicht den Begriff einheitlicher geistiger Organismen auch hier in Anwendung bringen und hier vorzugsweise, können wir nicht das Ganze aus den Theilen und die Theile aus dem Ganzen erkennen. Die meisten anatomisch den Gegenstand zersetzenden Bestimmungen und Eintheilungen biblischer Bücher aber liefern den Beweis dafür, daß unsere Theologie noch lange nicht vorgedrungen ist bis zu dem wissenschaftlichen Standpunkte, welchen Cuvier in der Naturwissenschaft (Paläontologie) einnahm, indem er aus einem einzelnen fossilen Knochen die

ganze Gestalt des betreffenden Thieres zu konstruiren wußte. Wir erinnern nur an die Urtheile Schleiermachers über den Jakobusbrief, an de Wette's Auffassung des Epheserbriefes, an die Baur'sche Vorstellung vom Römerbrief, wonach der eigentliche Brief nur in dem 9., 10. u. 11. Kapitel stecken soll, um dieses Urtheil zu erhärten. So hat Rückert im Römerbrief und anderwärts Unklarheiten und Confusionen finden wollen, in denen Fritzsche treffend die Reflexe der Unklarheiten des Kritikers erkannt hat. Die Annahme mannigfacher Digressionen bei Paulus ist bekannt; auch Tholuck noch findet den Römerbrief nicht frei davon. Was aber die organische Einheit der paulinischen Briefe anlangt, so möchten darüber folgende leitende Sätze aufzustellen sein. a. Jeder paulinische Brief hat einen klar bestimmten, den ganzen Inhalt des Briefes beherrschenden Grundgedanken. b. Dieser Grundgedanke beherrscht nicht nur die Eintheilung, sondern auch die Einleitung und den Schluß bis in alle einzelnen Fasern hinein. c. Die Einleitung ist bestimmt durch die Methode des Apostels, nach welcher er den gegebenen Anknüpfungspunkt bei einer Gemeinde oder einer Person in's Auge faßt, um sie von da aus weiter zu bestimmen. d. An die Einleitung schließt sich durchweg ein fundamentales oder didaktisches Thema (Proposition) an, zu dessen dogmatischer Ausführung sodann der Apostel übergeht. e. Diese Ausführung läuft aus in ein Finalthema, von welchem aus die praktischen Consequenzen radienförmig gebildet werden. f. Der Schluß entspricht dem Grundgedanken des Briefes so bestimmt, daß sich derselbe in allen seinen Theilen reflektirt.

Wir werden das Gesagte unten durch die Eintheilung des Römerbriefs zu veranschaulichen suchen. Außerdem aber mögen folgende Bemerkungen zu den übrigen paulinischen Briefen erlaubt sein*).

Das Fundamentalthema des ersten Korintherbriefes bestimmt die rechte Beschaffenheit einer christlichen Gemeinde als Einhelligkeit durch den Namen des Herrn Jesu Christi im Gegensatz von Parteiwesen und Parteischatten. Kap. 1, 9—12. Das Finalthema empfiehlt demgemäß Festigkeit und gesunde Entwickelung in bewußter Hoffnung. Kap. 15, 58. — Im ersten Theil der Ausführung zeigt nun Paulus, daß er die Gemeinde mit seiner grundlegenden Predigt nicht habe paulisch machen wollen. Kap. 1, 13—4, 20. Er enthält in einer apologetischen Form zugleich die Polemik gegen apollisches Parteiwesen. Der zweite Theil bekämpft Antinomismen vorwaltend angehörig der Mißdeutung paulinischer Freiheitslehre. Kap. 5, 1—11, 1. (Zuchtlose Ehen. Heidnische Gerichte. Hurerei. Gemischte Ehe. Götzenopfer-Mahle. Die wahre Freiheit und die falsche. Götzenopferfleisch). Im dritten Theil kommen Verirrungen, vorwaltend petrinischen Judenchristen angehörig, zur Sprache. Kap. 11, 2—Kap. 14. (Synagogentracht in der Gemeinde. Separatismen bei der Communion. Jüdische Selbstüberhebungen insbesondere mit dem Zungenreden.) Der vierte Theil lehrt die reale Auferstehung im Gegensatz gegen den Spiritualismus der Christuspartei. Kap. 15, 1—57. Das Finalthema verlangt, daß der Gemeinschaftssinn sich bethätige: a. In der Collekte für die Judenchristen in Palästina. b. In der Theilnahme an dem Werke Pauli unter den Heidenchristen. c. In der rechten Anerkennung der Freunde des Paulus. Timotheus, Apollos, Stephanas ꝛc. Der Anknüpfungspunkt in der Einleitung sind die reichen Charismen der Gemeinde, gestellt in das Licht der Gnade und der nöthigen Bewahrung auf die Zukunft Christi. Den Schluß bildet nebst reichen Gemeinschaftsgrüßen: die Ermahnung, einander zu grüßen mit dem heiligen Kuß, und ein Anathema gegen den Abfall von der Liebe Jesu Christi, welches ohne Zweifel dem Separatismus gilt, vor Allem dem spiritualistischen. Hat der Apostel also im ersten Korintherbriefe die rechte einhellige Gestaltung der Gemeinde in ihren Charismen geschildert, so zeichnet er dagegen im zweiten Briefe in apologetischem Verhalten das rechte Amtsverhalten im Verhältniß zur Gemeinde. Das Fundamentalthema Kap. 1, 6. 7: Die Gemeinschaft des Apostels mit der Gemeinde in seinen Amtsleiden und Amtsfreuden mit Beziehung auf den ihr zugedachten Besuch. Das Finalthema verlangt, die Gemeinde möge sich durch des Apostels Wort also erbauen, daß er bei seinem Besuch Freude an ihr habe und nicht Leidwesen. Kap. 12, 19—21. 1. Amtsleiden des Apostels. Kap. 1, 8—Kap. 2, 13. (Seine Leiden in Ephesus und ihre Fürbitte. Seine Trübsal bei der Verhinderung, die Korinther sogleich zu besuchen, ihnen zu Gute. Seine Betrübniß bei dem vorigen Briefe, ein Zeugniß seiner Liebe. Erledigung des Leids durch Wiederaufnahme des Bußfertigen. Seine Sorge um sie.) 2. Amtsfreuden des Apostels. Kap. 2, 14—Kap. 4, 6. (Seine Siege in Christo. Sein Empfehlungsbrief, die korinthische Gemeinde. Die Herrlichkeit des neutestamentlichen Amtes und seine den Amtsträger tragende verklärende Kraft. Die Freudigkeit, welche das Amt gibt.) 3. Amtsleiden und Amtsfreuden in inniger Verknüpfung. Kap. 4, 7—Kap. 7, 16. (Das Lebensbild der Apostel in seinen Gegensätzen. Ihr Tod der Gemeinde Leben. Ihre Wallfahrt hienieden, ihre Heimat bei dem Herrn.

*) Die einheitlichen Grundgedanken der Briefe ergeben sich durchweg aus einer conkreten Zusammenfassung des Fundamentalthema und des Finalthema in Verbindung mit der Einleitung und dem Schluß.

Ihr Eifer in der Liebe Christi. Ihr Stand im neuen Leben. Ihre Botschaft von der Versöhnung. Das Verhalten des Apostels in seinem Dienst Gottes soll der Gemeinde zur Erweckung und Ermunterung in der Heiligung gereichen. Und zwar nach der tröstlichen Erfahrung, welche sie ihm schon durch den erfreulichen Bericht des Titus von der Wirkung seines ersten Briefs bereitet hat.) 4. Die gemeinsamen Leiden und Freuden des Amts und der Gemeinde, wie sie zum Mitleiden und zur Mildthätigkeit erwecken. Kap. 8, 1 — Kap. 10, 1. (Das Beispiel der Gemeinde in Mazedonien. Amtliche Zartsinnigkeit und Vorsicht in der Anregung und Förderung einer Collekte; in der Bestellung des Diakonats. Ermunterung und Verheißung.) 5. Die Vertheidigung des Amtes gegenüber den Anfechtungen desselben, welche Amt und Gemeinde zu spalten drohen. Kap. 10, 2 — Kap. 12, 18. (Vorsicht in der Amts- oder Selbstvertheidigung des Apostels. Die Briefform ist Ausdruck der Schonung; nicht aber der Feigheit oder Ungleichheit im Verhalten. Abgedrungene Aeußerung des Selbstbewußtseins gegenüber eitlem Selbstlob. Die Verführbarkeit der Gemeinde durch falsche Apostel. Die Uneigennützigkeit des Apostels zur Beleuchtung ihres Eigennutzes. Seine peinliche, ihm abgedrungene Selbstvertheidigung. Von seinem Wirken und seiner Schwachheit dabei. Von seiner Beschaulichkeit und seinen Entzückungen und dem Pfahl in seinem Fleische dabei. Von seinen Zeichen und Wundern unter ihnen. Von seiner Selbstverleugnung und Opferfreudigkeit für sie. Auch in der Sendung des Titus.) — Das Finalthema. Kap. 12, 19—20. Die Ausführung: Aufforderung der Gemeinde, daß sie alle sich also rüsten, daß er nicht nöthig habe, das Strafamt mit Leidwesen unter ihnen zu verwalten. Kap. 13, 1—10. Die Einleitung: Der Anknüpfungspunkt: Lobpreisung Gottes über gemeinsame Tröstung in gemeinsamer Trübsal. Der Schluß: Ermunterung zu wechselseitiger Tröstung in einmüthigem Verhalten.

Das Fundamentalthema des Galaterbriefes ist die feierliche Feststellung des pauliniſchen Evangeliums für die galatische Gemeinde bei ihrer Abweichung von demselben durch ein bedingtes Anathema über die, welche ein heterogenes Evangelium predigen. Kap. 1, 6—9. Dem entspricht die Aufforderung des Finalthema. Kap. 5, 1, in der Freiheit zu bestehen, und sich nicht einfangen zu lassen in das Joch der Gesetzesgerechtigkeit. Entwickelung des Fundamentalthema. Der Apostel erhärtet die Geltung seines Evangeliums 1. durch seine göttliche apostolische Berufung und Selbständigkeit. Kap. 1, 10—24. 2. Durch die Anerkennung der Gemeinde zu Jerusalem und der Säulenapostel. Kap. 2, 1—10. 3. Durch die Beugung des Petrus unter sein evangelisches Prinzip Kap. 2, 11—21. 4. Durch der Galater eigne Erfahrung. Kap. 3, 1—5. 5. Durch die Natur des Alten Testamentes selbst, durch das Verhältniß nämlich zwischen Abraham und der Verheißung und Moses mit dem Gesetz. Kap. 3, 6—24. 6. Durch die Nachweisung, daß das Gesetz als Zuchtmeister durch die Erscheinung Christi aufgehoben sei. Kap. 3, 25 — Kap. 4, 7. Paulus macht sodann die Anwendung des Gesagten 1. auf die Abirrung der Galater. Kap. 4, 8—16. 2. Auf die Irrlehrer. V. 17. 18. 3. Auf sich selbst und sein erschüttertes Verhältniß zu ihnen. V. 19. 20. 4. Ansprache der Gesetzestreiber und Ueberführung derselben durch das Gesetz. Kap. 4, 21—27. 5. Ansprache an die Glaubensbrüder. Hinweisung auf den Widerspruch zwischen den Unfreien und den Freien. V. 28—31. — Entwickelung des Finalthema: Besteht in der Freiheit. a. Die Consequenzen der dogmatisch gesetzlichen Beschneidung. Kap. 5, 2—13. b. Warnung vor der Mißdeutung der Freiheit. Das Gesetz nach seiner Wahrheit ist verklärt zum Gesetz der Liebe und des Geistes. Kap. 5, 14—24. c. Die Erweisung des Wandels im Geist als Gesetz der Freiheit durch die Tugenden der Liebe: Demuth, Sanftmuth u. s. w. zur Wiederherstellung des rechten Verhaltens aller. Der Gegensatz zwischen der Aussaat auf das Fleisch und der Aussaat auf den Geist. Kap. 5, 25 — Kap. 6, 11. Der Schluß. V. 11—18: eine Erinnerung an seine Bekümmerniß, die sich auch in einer wiederholten Warnung, Predigt vom Kreuz und in einem bedingten Segenswunsch ausspricht. Hinweisung auf das letzte Wort. V. 17. Appellation an ihren Geist. V. 18. Wie so ganz der kurze Eingang, wo der Anknüpfungspunkt bedeutungsvoll wegfällt, oder in die Verwunderung, V. 6, gelegt wird, dem Briefe entspricht, bedarf keiner Nachweisung.

Die Briefe an die Epheser und an die Kolosser stellen die absolute Einheit in Christo dar, zu welcher alle Gläubigen und mit ihnen die Menschheit und die Welt verordnet sind. Ihr Gegensatz besteht aber darin, daß der Kolosserbrief diese Einheit ableitet aus der Thatsache, daß Christus das Prinzip, die ἀρχή alles Lebens ist, sowohl der Schöpfung als der Auferstehung, und zwar im Gegensatz gegen die kolossischen Irrlehrer, welche neben Christo auch die Engel als Lebensprinzipien und Mittler verehren wollen, und dualistisch einen Widerspruch zwischen Geist und Materie constituiren; während der Epheserbrief Christum darstellt als das τέλος, das verherrlichte Haupt, in welchem Alles nach ewiger Verordnung Gottes zusammengefaßt werden soll. Demgemäß stehen diese Briefe bei der größten äußeren Aehnlichkeit in einem innern harmonischen Gegensatz wie von dem Alpha und Omega in Christo, welcher ganz geeignet ist,

das Verhältniß zwischen den elementaren Gleichheiten, und prinzipiellen Verschiedenheiten zwischen den Synoptikern zu erläutern. Der Kolosserbrief stellt als Fundamentalthema die Wahrheit auf: Christus ist die ἀρχή, der πρωτότοκος, als das Ebenbild Gottes, und zwar sowohl der ersten Schöpfung als der zweiten, der Auferstehung. Kap. 1, 15—18. Dem entspricht das Finalthema: mit Christus auferstanden trachtet nach den himmlischen Gütern in dem verherrlichten Christus. Kap 3, 1—2. Entwicklung des Fundamentalthema: In Christo alle Fülle. Die absolute Versöhnung. Auch der Heiden. Für deren Berufung der Apostel leidet und arbeitet. Wobei er Sorge hat, daß sie Eins werden in Christo. Daher Warnung vor den Irrlehrern, welche Scheidungen machen zwischen Christus und den Engeln, Judenchristen und Heidenchristen, Geist und Leib, und durch falsche Geistlichkeit in fleischliches Wesen verfallen. Kap. 1, 19—Kap. 2, 23. Das Finalthema: Trachten nach der Einheit mit dem himmlischen Christus in Erwartung der Offenbarung seiner künftigen Herrlichkeit. Folgerung: Ablegung des fleischlichen Wesens. Einigung in dem Leben des neuen Menschen. Die Tugenden des Lebens in Christo. Heiligung des Familienlebens, des Hauses zur Einheit in Christo. Gemeinschaft des Gebets. Auch mit dem Apostel und seinem Werk. Das rechte Verhalten gegen die Welt gemäß diesem Gebet. Kap. 3, 1—Kap. 4, 6. Schluß. Sendung des Tychik. Empfehlung des Onesimus. Grüße. Veranlassung des Gemeinschaftslebens mit dem ephesinischen Cyklus. V. 7—18. Der Schluß wie die Einleitung ist auch hier dem Grundgedanken völlig gemäß. Der Anknüpfungspunkt der Einleitung liegt in Kap. 1, 4. 5, verbunden mit der Belobung des Epaphras und dem Segenswunsch, sowie der gemeinsamen Danksagung für die Erlösung, welche den neuen Standpunkt vermittelt hat.

Das Fundamentalthema des Epheserbriefes stellt Christus, den Auferstandenen und Erhöheten als das von Ewigkeit her verordnete, nunmehr durch die Berufung der Gläubigen offenbar gewordene Ziel und Haupt der Gemeinde zur Zusammenfassung und Einigung aller Dinge dar. Kap. 1, 20—23 (eine Wahrheit, bestimmt zum Trost und zur Ermunterung der kleinasiatischen Gemeinde). Dem entspricht das Finalthema Kap. 4, 1—6. Die im Fundamentalthema ausgesprochene Einigungs-Macht Christi hat sich a. darin erwiesen, daß die Heiden mit den Juden in innigster Verbindung zu Einem Hause Gottes Eins geworden. b. Sie erweist sich in der Freudigkeit, womit Paulus die Heiden, gemäß der Offenbarung des uralten Geheimnisses von der Verordnung derselben, zum Heile beruft und dafür leidet. Sie soll sich also auch in der Freudigkeit der Epheser und ihrer Hoffnung beweisen. Dem zufolge sollen denn auch die Epheser nach Kap. 4, 1—6 die Einigkeit im Geiste bewahren. a. Die Gnadengaben der Einzelnen als zugemessene Gabe ist ein Einigungsband, nicht Trennungsgrund. V. 7—10. b. Der amtliche Organismus ist bestimmt, Alle zu Einer Mannesgestalt des Leibes Christi zu erziehen. V. 11—16. c. Diese Einheit fordert die Scheidung von dem heidnischen Wesen in der Sünde durch die Erneuerung des Lebens. (1. Wohlverhalten gegen Jedermann. Wahrheit. Sanftmuth. Rechtschaffenheit. Geweihtheit der Rede. Geistesleben. Leidenschaftslosigkeit. Freundlichkeit. Liebe. 2) Meidung der heidnischen Laster). Kap. 4, 17—Kap. 5, 14. d. Sie fordert Vorsicht, Gewinn der Zeit, Besonnenheit, Begeisterung, nicht durch Rauschmittel, sondern durch heiliges Gesangesleben und Danksagung vermittelt. Kap. 5, 15—20. e. Sie fordert wechselseitiges Einander-Unterthan-Sein und einen geheiligten Einklang des Hausstandes. Kap. 5, 21—Kap. 6, 9. f. Sie fordert aber Spannung, Feindschaft, Kriegsrüstung, Nothwehr und Krieg gegenüber dem Reich des Satans. Kap. 6, 10—17. Dagegen Förderung des Reiches Gottes in allen Heiligen und im Werke des Apostels durch die Fürbitte. V. 18—20.— Der Schluß bezeichnet diese Einheitspredigt als eine Botschaft zum Trost und zur Ermunterung durch den Tychikus; in Betreff der Leiden des Apostels. Und in demselben Sinn ist die großartige Doxologie der Einleitung mit ihren Segenswünschen zu verstehen.

Im Philipperbriefe tritt der Gegensatz des didaktischen und paränetischen Wortes nur leise hervor, da der ganze Brief von dem Gefühl der persönlichen Gemeinschaft des Apostels mit der Gemeinde zu Philippi durchdrungen ist. Gleichwohl ist er auch hier zu erkennen. In den Worten Kap. 1, 8—11 spricht der Apostel sein Herzens-Anliegen aus, daß seine liebe Gemeinde in jeder Beziehung vollkommen werde für den Tag Christi; immer mehr bereichert, geläutert, erfüllet zum Lobe Gottes. Dem entspricht als Finalthema Kap. 4, 1. Der Zuruf: daß sie als seine Freude und Krone bestehen mögen in dem Herrn. Der Grundgedanke, das Prinzipalthema entfaltet sich zuerst in der Mittheilung der Erfahrung, welche der Apostel zu Rom macht, und seiner Stimmung dabei, weil die Philipper sie kraft inniger Gemeinschaft mit ihm zu ihrer eignen Erfahrung machen sollen. Kap. 1, 12—30. Sodann ermahnt er sie zur Wahrnehmung und Verbesserung ihrer Einhelligkeit vermittelst der Demuth jedes Einzelnen mit Hinweisung auf das Beispiel der demüthigen Selbsterniedrigung Christi — ein Moment, wodurch dieser Brief sich den spezifisch-christologischen anreiht; doch steht es unter dem ethischen Gesichtspunkt. Kap. 2,

1—11. Nächst der Demuth soll die Gemeinde ihre innere geistliche Spannung und ihr Streben vermehren. V. 12—16; nicht minder sich ermuntern zur Freude mit ihm, zu welchem Ende er ihnen auch noch den Timotheus senden will, wie er ihnen den Epaphroditus sendet. Kap. 2, 17—Kap. 3, 1. Die Erfahrung, die er in Rom von dem Widerspruch der Judaisten macht (Kap. 1, 15), veranlaßt ihn dann aber auch, sie nach der Andeutung Kap. 1, 28 vor den Anschlägen derselben bestimmt zu warnen, mit Bezug auf seine eigne Stellung zu denselben. Kap. 3, 2—6. Daran schließt sich die Erklärung, wie weit er den Gesetzesdienst dieser Widersacher hinter sich habe in seiner Erkenntniß Christi, seinem Rechtfertigungsglauben und seinem Ringen nach der Vollkommenheit, d. h. nach der Entwickelung für die Auferstehung der Todten und das himmlische Leben, worin auch sie seine Genossen sein sollen gegenüber den Feinden des Kreuzes Christi. Kap. 3, 7—21. Die Explikation des Finalwortes deutet bestimmter hin auf das, was der Apostel an der Gemeinde auszusetzen hat. Eine Spannung zwischen der Euodia und Syntyche soll beseitigt werden; Elemente der Gedrücktheit, Herbigkeit, Sorglichkeit und des Zwistes sollen schwinden; sie sollen dem Apostel in allseitigem Ringen nach dem Guten gleichförmig werden. Kap. 4, 2—9. Mit dieser Erinnerung verbindet der Apostel aber die hohe Anerkennung des apostolischen Liebeslebens der Gemeinde, welches sie auch jetzt wieder wie früher durch seine Unterstützung bewiesen hat, wie er denn auch in seinem Unabhängigkeitsgefühl sie allein dieser Vertraulichkeit mit ihm gewürdigt. V. 10—20. Der Schluß entspricht mit seinem Segenswunsch (V. 19) dem Grundgedanken, mit seinen Grüßen dem Grundton des Briefes. Der Anknüpfungspunkt liegt in V. 6.

Die Thessalonicherbriefe. Im ersten Briefe klingt der Grundgedanke durch: der Herr kommt bald; im zweiten: der Herr kommt noch nicht bald. Und zwar beides der Wahrheit gemäß, weil im ersten Theil von dem Kommen des Herrn in seinem dynamischen Walten nach dem religiösen Begriff, im zweiten Theil von dem Kommen des Herrn in geschichtlicher und individueller Bestimmtheit nach dem chronologischen Begriff die Rede ist. Das theoretische Thema des ersten Briefes liegt in den Worten Kap. 1, 9 u. 10 (vgl. Kap. 2, 12. 16. 19 ꝛc.). Demgemäß ist das ganze Christenthum, namentlich aber der Thessalonicher, eschatologisch: ein Warten auf die Zukunft des Sohnes Gottes vom Himmel, als des Retters von dem zukünftigen Zorn. a. Diesem Warten hat das Wirken Pauli unter ihnen entsprochen, und soll ihr Wandel auch entsprechen unter den Verfolgungen der Zeit. Kap. 2, 1—16. b. Der Apostel hat Sorge um den Stand und die Standhaftigkeit der Gemeinde gehabt, da er sobald von ihr getrennt worden. Seine Anschläge, sie wieder zu besuchen. Sendung des Timotheus. Der Bericht des Timotheus über sie hat ihn getröstet. Kap. 2, 17—3, 13. c. Erinnerung an die Grundzüge des rechten Verhaltens in jener Erwartung (der wahren „Heiligen der letzten Tage"). Keine Vielweiberei oder Fleischeslust; keine Separation; kein aufgeregtes Umtreiben statt des stillen Arbeitens. Kap. 4, 1—12. d. Belehrung über das Verhältniß der Entschlafenen zu der Zukunft Christi. Kap. 4, 13—18. e. Die Frage nach den Zeiten und Stunden. Antwort: Wie ein Dieb in der Nacht. Kap. 5, 1—3. Das praktische Thema: Wachet. Kap. 5, 4. Entwicklung: Eurer Geistesnatur gemäß. Eurem Tagesleben gemäß. Eurer Verordnung gemäß. Eurem Verhältniß zu Christo gemäß. Folgerungen. Kap. 5, 5—22. Schluß: Der Segenswunsch ganz im Einklang mit den Grundgedanken V. 23. Anknüpfungspunkt der Einleitung: Die Thessalonicher sind Nachfolger der Apostel und des Herrn durch die Freudigkeit des Glaubens, gemäß ihrer Hoffnung unter vielen Trübsalen. Kap. 1, 3 bis 6. Im zweiten Briefe tritt der Grundgedanke hervor: daß das Gericht Gottes über die Welt in Folge der Verfolgung der Christen erst reifen und die Würdigkeit der Gläubigen vermitteln muß, bevor der Herr kommt zur Vollziehung des Endgerichts und der Erlösung der Seinen. Kap. 1, 5—8. a. Nähere Erklärung wie das Reifen des Gerichts mit dem Reifen der Gläubigen zusammenhängt. Kap. 1, 9—12. b. Warnung vor chiliastischen Täuschungen, als ob der Tag des Herrn in chronologischem Sinne schon bevorstehe. Kap. 2, 1 u. 2. c. Wie die ganze Entwicklung des Unglaubens und Abfalls noch vorhergehen müsse bis zur Erscheinung des Antichrist (Matth. 24, 24. Die Offenb.). Kap. 2, 3—14. Das Finalwort, Kap. 2, 15, Beständigkeit, gemäß seiner Belehrung. Folgerungen: Gebet für die Mission des Evangeliums, Liebe und Geduld, Disciplin, Arbeitsamkeit, Gutthätigkeit und Strenge. Die Handschrift Pauli selbst als Warnung vor chiliastischen Täuschungen. Der Anknüpfungspunkt der Einleitung: Die Glaubensbeharrlichkeit der Thessalonicher in den Verfolgungen. Kap. 1, 4.

Die Pastoralbriefe bilden in sofern eine Parallele zu den Korintherbriefen, als der erste Brief an den Timotheus und der Brief an den Titus nach der Analogie des ersten Korintherbriefes lehren, wie die Gemeinde amtlich bewacht, geleitet und weiter gebildet werden soll, wogegen Paulus im zweiten Brief an den Timotheus im Vorgefühle seines Todes den Schüler anleiten will, wie er sich selber in seiner

Amtsführung zu seinem geistigen Nachfolger ausgestalten soll, wie sich also das Lebensbild des apostolischen Amtes, welches im zweiten Korintherbriefe gezeichnet ist, im Lebensbilde des Timotheus verjüngen soll.

Das Thema des ersten Timotheusbriefes ist die erneuerte schriftliche Uebertragung des göttlichen Auftrags, welchen der Apostel erhalten hat in seiner Berufung, das rechte Glaubens- und Gemeindeleben zu begründen, auf Timotheus, seinen Stellvertreter in Ephesus, für jenen Kreis. Kap. 1, 18. — Nach dem Maße dieses Auftrags wünscht er ihm gleich in der Begrüßung ein reiches Maß der Gnade. Kap. 1, 1 u. 2. Demgemäß, wie er ihm aufgegeben hat, in Ephesus zu bleiben wegen der zunächst hervortretenden Veranlassung, daß er die reine Lehre bewachen und beschützen mußte gegen judaistische Irrlehren und gnostische Keime. Und zwar um der Erbauung willen, denn der Zweck des Befehls (der Anordnung der Orthodoxie) ist Liebe von reinem Herzen ꝛc. Die reine Lehre soll reines Herz, reines Gewissen, reinen Glauben erhalten. V. 5. Die Veranlassung waren zunächst judenchristliche Gesetzeseiferer. Daher charakterisirt der Apostel seine Stellung zum Gesetz. Wenn er es so stark betont, er sei zuvor auch ein Lästerer und Verfolger gewesen, so erklärt er eben damit, was von jenem Satzungseifer zu halten sei, und wie er darüber hinausgeführt sei durch die Barmherzigkeit Gottes, um ein Exempel des Glaubens zu werden, dessen Verwaltung er jetzt schriftlich dem Timotheus überträgt. Dieser amtliche Beruf ist ein Beruf a. zum Kampf, weil dem Gläubigen die Abfälligen gegenübertreten. V. 18, 20. b. Zur Förderung der universellen Menschenliebe (gegenüber jüdischem Partikularismus) in der Anordnung allgemeinster Fürbitte gemäß der Heidenmission. Kap. 2, 1—7. c. Zur Förderung universeller Sitte, nach welcher die Weiber nicht als (judaisirende) Prophetissen auftreten dürfen. V. 8—15. d. Zur Förderung der rechten Organisation der Gemeinde. 1) Der Bischof, oder was gleich ist, der Presbyter und sein Haus. 2) Der Diakonus und die Diakonisse. 3) Die Verwaltung des Hauses Gottes überhaupt, seinem herrlichen Wesen gemäß. Kap. 3. — e. Zur Fixirung und Bekämpfung der Keime des Irrglaubens, welche in Zukunft reifen werden. Gnostische Irrlehren und Satzungen. Kap. 4, 1—11. f. Zur Selbstbewachung des Amtsträgers. Kap. 4, 12—16. g. Zum rechten Verhalten und Leiten gegenüber von Jedermann, besonders nach der Unterscheidung von Alten und Jungen mit Bezug auf den Gemeindedienst (die Männer, Weiber, Witwen). Spezielle Bestimmung über die Behandlung der Witwen überhaupt, insbesondere über die Verwendung der alten Witwen zum Gemeindedienst. Spezielle Bestimmung über die rechte Behandlung und Unterscheidung der Aeltesten, sowie über die rechte Vorsicht (Prüfung) bei der Anstellung und Ordination zu Aemtern. Wachsamkeit über das eigene Wohlverhalten, auch über seine Gesundheit — (Kap. 5, 24. 25 ist gesagt mit Bezug auf die Prüfung V. 22). Leitung der Knechte in der Gemeinde. Kap. 5, 1—6, 2. — Der Finalsatz, Kap. 6, 3—5: Folgerungen. Schulzank und sein weltliches Motiv. V. 5—10. Erneute Einschärfung des Gebots (Auftrags). V. 12, 16. Schlußwort. V. 17—21.

Der Auftrag, welchen der Apostel dem Titus für Kreta hinterließ, hat einen andern Ausdruck als der Auftrag, den er dem Timotheus gab für Ephesus. Die Hauptaufgabe war die Anordnung der Presbyter in den einzelnen Gemeinden neben der eigenen weiteren Ausbildung der kretischen Kirche. Kap. 1, 5. Demzufolge bespricht der Apostel zuerst die Requisite der Presbyter, ohne Zweifel mit Beziehung auf neue Erfahrungen über Kreta, auch über das Eindringen judaisirender Verführer. Kap. 1, 6—16. Sodann die eigene Gemeindepflege und Seelsorge des Titus in Bezug auf einzelne Verhältnisse, Lebensalter, Stände. Kap. 2, 1—15. Endlich die Anleitung der christlichen Kreter insgemein zum rechten Verhalten, namentlich zur Meidung von aufrührerischem, haderssüchtigem, zornmüthigem Wesen mit Hinweisung auf die Leutseligkeit Gottes in Christo. Kap. 3, 1—7. Diese Anleitung befestigt der Apostel durch seinen Finalsatz. Kap. 3, 8. Es entspricht seiner Bestimmung über die Requisite der Aeltesten, Kap. 1, 9 u. 10, daß er ihn abmahnt, sich auf die Schulstreitigkeiten der Irrlehrer, namentlich der nomistischen, einzulassen, und ihn ermahnt, den sektirerischen Menschen erst praktisch anzufassen, dann zu meiden. V. 9—11. Das Schlußwort: Die Sendung des Tychikus und Einzelbestimmungen, Grüße. Die Einleitung ist ein Ausdruck der Autorität des Apostels und der Autorisation des Titus.

Der zweite Brief an den Timotheus will, wie gesagt, den Timotheus in seinem Amtsleben selber weiter führen, damit er als der geistliche Lieblingssohn des Apostels nach seinem Heimgang ihn in seinem Geiste vertreten könne. Das sagt der Grundgedanke Kap. 1, 6—8. Diesen Grundgedanken bekräftigt der Apostel zuerst a. durch die Berufung zum Heil von Seiten Gottes. V. 9 u. 10. b. Durch seine eigene Berufung zum Apostel der Heiden. V. 11 u. 12. c. Durch das Schülerverhältniß des Timotheus zu ihm. V. 13 u. 14. d. Durch die Hinweisung auf die Ungetreuen und die Treuen. V. 15—18. Er entwickelt dann den Grundgedanken. a. Er soll sich verstärken durch gleichgesinnte Gehülfen. Kap.

2, 1 u. 2. b. Leidensbereit sein und ausharren nach dem Vorbilde Pauli, nach dem Vorgange Christi. V. 3—13. c. Streitsucht meiden. Die verderblichen Wirkungen derselben erkennen (Hymenäus, Philetus), den Gegensatz und die Unterschiede im Hause Gottes recht verstehen. Meiden die Unreinen; die Lüste; die Schulgezänke; ehren, lehren, wehren in mildem Geist. Kap. 2, 14—26. — Er erläutert endlich den Grundgedanken, indem er das Zukunftsbild der Irrlehrer und das Zukunftsbild des Apostelschülers einander gegenüberstellt. Der Letztere soll feststehen in der Ueberlieferung des Paulus, d. h. im Neuen Testament, und in der Heiligen Schrift, d. h. dem Alten Testament. Kap. 3. Der Finalsatz Kap. 4, 1 u. 2 ist eine feierliche Uebertragung seines Auftrags auf den geliebten Schüler. Entwicklung: Die Zukunft der Irrlehre und der Irrwege fordert treue apostolische Männer. Timotheus soll in der schweren Zeit feststehen, weil sein Lehrer heimgeht. V. 3—9. Er soll aber auch bald zu ihm kommen, da er fast ganz vereinsamt ist. Bericht über seine Lage V. 9—18. Schlußwort, Segenswunsch, Nachträge, Begrüßungen. Die Einleitung ist dem Briefe gemäß: ein Ausdruck der innigen Beziehung zwischen dem Lehrer und dem Schüler, und des Vertrauens auf den innern Beruf des Letzteren. — Als Vermächtniß im Vorgefühl des Todes ist der zweite Brief an den Timotheus mit dem zweiten Brief des Petrus verwandt. — Die einzelnen Theile des Briefes an den Philemon gruppiren sich um die Empfehlung des Onesimus zur Wiederaufnahme V. 10—12. Das Vorangehende ist größtentheils Einleitung auf diesen Mittelpunkt hin; das Folgende ist Ausführung. Der Schluß enthält wie die Einleitung Beziehungen zwischen dem Berufe des Paulus und der Gemeinde zu Kolossä.

Die Unmittelbarkeit des Apostels, welche ihm als einem religiösen oder auch ächt hebräischen Genius eigen ist, kann man allerdings als ein intuitives Verhalten bezeichnen, doch tritt er darin entschieden hinter die festliche Anschauungsweise des Johannes zurück, schon deßwegen, weil er nach der Seite der Thatkraft stärker ausgestattet ist mit feuriger Energie, praktischem Lebenstrieb. Die Darstellung des Johannes erinnert daher mehr an die geistigste Poesie; die des Paulus dagegen an die feurigste Rhetorik. Dem entspricht nun seine Bildung. Schon in der Schule der Rabbinen hat er die rabbinische Vermittlungsform des Gedankens gelernt, eine Dialektik, welche sich namentlich durch Fragen und Einwürfe und deren Beantwortung und durch theokratisch-historische deductiones ad absurdum hindurch bewegt. Im Verkehr mit den Griechen hat der Grundgelehrige aber auch griechische Vermittlungsweisen gelernt, wie dies z. B. das 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes beurkundet. Seine Vermittlungsweise ist jedoch namentlich durch zwei Momente modifizirt, welche einer größeren Würdigung bedürfen, wenn man frei werden will von dem Vorurtheil, der Apostel habe vielfach in schleppenden Perioden und in unklaren Anakoluthien geredet.

Das erste Moment besteht in den liturgischen Formen des Verfassers, welche sich theils durch kultische Reminiscenzen, theils durch seine eigenthümlich reichen Gebetsstimmungen und doxologischen Gemüthserhebungen gebildet haben. Die liturgische Form geht vielfach über den historischen und dialektischen Periodenbau hinaus, und zwar vermöge der Continuität der Empfindung, welche sich durch eine Folge von rhythmischen Pausen hindurch bewegt. Wir erinnern beispielsweise an die Psalmen 107 u. 136. Die bedeutendste Form dieser Art ist der lange Satz zu Anfange des Epheserbriefes von V. 1—14, welcher nach griechischem Richtmaß gemessen, so manche Glosse veranlaßt hat. Wir lesen ihn liturgisch wie folgt:

Gelobt sei der Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi!

Der uns gesegnet hat mit jeglichem geistlichen Segen in den himmlischen Dingen in Christo:

Gemäß dem, daß er uns erwählet hat in ihm vor Grundlegung der Welt, daß wir sollten sein heilig und unsträflich vor ihm in der Liebe —

Der uns verordnet hat zu einer Kindschaft durch Jesum Christum für sich selbst nach dem Wohlgefallen seines Willens zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade —

In welcher (Gnade) er uns wohlgefällig gemacht (berufen) hat in dem Geliebten —

In welchem (Geliebten) wir haben die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichthum seiner Gnade (die Rechtfertigung)—

Welche (Gnade) er reichlich über uns überfließen lassen in jeglicher Weisheit und Einsicht (die Verherrlichung nach der intellektuellen Seite) —

Indem er uns hat zu erkennen gegeben das Geheimniß seines Willens, nach seinem Wohlgefallen —

Welches (Wohlgefallen) er vorher festgesetzt hat in ihm selber (zur Erscheinung) als Hausordnung der Fülle der Zeitläufe (Epochen, καιροί) —

Alles (nämlich) wieder zusammenzufassen in Christo, sowohl was (Alles) im Himmel ist als was (Alles) auf Erden ist, in ihm —

In welchem wir zum Volk des Eigenthums gemacht worden sind, zuvor verordnet nach dem Vorsatz dessen, der Alles durchführt nach dem Rathschluß seines Willens —

Daß wir sein sollten zum Lobe seiner Herrlichkeit, wir die wir vorher gehofft haben auf Christum —

In welchem auch ihr (Gleiches geworden seid), da ihr gehört habt das Wort der Wahrheit, das Evangelium von eurem Heil (Seligkeit) —

In welchem ihr auch als Gläubige seid versiegelt worden mit dem Heiligen Geiste der Verheißung (der auch in der alttestamentlichen Verheißung wirksam gewesen) —

Welcher ist das Pfand unsres Erbes (des gemeinschaftlichen Erbes des Gottesvolks) zur Erlösung (vollen Freimachung) des Eigenthumsvolks (aus Juden und Heiden) —

Zum Lobe seiner Herrlichkeit.

Wir werden noch in der Erklärung des Römerbriefes selbst auf die Bemerkung kommen, daß sich die Schwierigkeit in seinen Schlußworten nur löst durch die Annahme einer liturgischen Form (angedeutet schon in unserer Inhaltsangabe); wie denn auch die Schwierigkeit Röm. 9, 5 durch die Annahme einer liturgischen Reminiscenz zu lösen sein wird.

An die Stelle der schleppenden Perioden setzen wir also liturgisch faßliche, lyrische Redeweisen, und so denn auch an die Stelle der meisten vermeintlichen Anakoluthien lebensfrische Breviloquenzen. Wie sich die ersteren ergeben aus der religiösen Schule und Stimmung des Apostels, so die letzteren aus seiner feurigen Lebendigkeit und seiner schnellen Geistesbewegung in seinem großen Tagewerk. Wir haben in der vorstehenden Doxologie schon eine Breviloquenz setzen müssen an die Stelle einer Anakoluthie (V. 13). Besonders bemerkbar machen sich solche Breviloquenzen in dem zweiten Kapitel des Römerbriefes, wo V. 28 u. 29 die Ausdrücke Ἰουδαῖος und περιτομή zu wiederholen sind. So nehmen wir denn auch mit Coccejus Röm. 5, 12 einfach das ἐλάβομεν aus V. 11 in V. 12 herüber, um die vielbesprochene Anakoluthie aufzulösen (διὰ τοῦτο ἐλάβομεν), wobei zu bemerken ist, daß Paulus das Verbum λαμβάνειν emphatisch gebraucht im Sinne persönlich sittlicher Aneignung, welchem V. 12 eben das ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον entspricht.

Im Allgemeinen können wir hier nur die frühere Charakteristik wiederholen. Was die Darstellungsweise des Apostels anlangt, so ist die Verbindung des strengsten (vielfach verkannten) methodischen Gedankenganges mit dem reichsten konkreten Ausdruck, die Verbindung eines wunderbaren intuitiven Tiefsinns mit der gewandtesten Dialektik, einer erhabenen Anschauungsweise mit der mächtigsten praktischen Tendenz, der universellste Blick mit der individuellsten Fassung, eines vielfach selbst lyrisch-festlichen Redeschwunges mit den strengsten didaktischen Unterscheidungen, die originellste sprachbildende Kraft (s. die ἅπαξ λεγόμενα des Apostels) mit der glücklichsten Aneignung des conventionellen Ausdrucks das Eigenthümliche der sogenannten paulinischen Rhetorik, über welche sich Viele verbreitet haben von Hieronymus bis auf C. L. Bauer's Rhetorica Paulina 1782, und viele Andere.

Ueber den Styl des Apostels ist sehr viel verhandelt worden. Die betreffende Literatur ist verzeichnet bei Guerike, Isagogik, S. 289; vgl. Reuß, S. 64.

§. 5.

Die paulinische Theologie.

„Was den Lehrbegriff der paulinischen Schriften anlangt, so hängt derselbe in seiner Eigenthümlichkeit nach der traditionellen Seite durch den Lehrbegriff des Petrus mit dem des Jakobus zusammen, nach der universellen Seite durch den Lehrbegriff des Hebräerbriefs mit dem Lehrtypus des Johannes. Vorauszusetzen ist nach dem Begriff des apostolischen Geisteslebens einerseits die Identität der paulinischen Lehre mit der Lehre aller Apostel nach ihrer Substanz (gegen Baur); andererseits die bestimmteste Eigenthümlichkeit der paulinischen Anschauungsweise und Lehrform. Und was diese betrifft, so geben wir nach Neander zu, daß sich bei Paulus die entwickelteste neutestamentliche Theologie finde; nur glauben wir dies auf die formale Seite beschränken zu müssen, da in materieller Beziehung offenbar Johannes die Vollendung der neutestamentlichen Theologie bildet. Was nun das Eigenthümliche des Paulinismus anlangt, so ist dasselbe von Verschiedenen verschieden bestimmt worden (s. Lechler, d. a. W. S. 18). Wir finden es in dem Gedanken, daß Christus als der Sohn Gottes und Heiland der Welt der absolut neue Mensch ist und als solcher das Prinzip einer neuen geistesmenschlichen Natur (καινὴ κτίσις), als der Gekreuzigte und Auferstandene durch seinen Opfertod historisch vollendet, und so in seiner Beziehung rückwärts das Prinzip der Erwählung der Gläubigen, wie sie sich zu verwirklichen begonnen hat in der Weltschöpfung, in ihrer Verordnung zum Heil und ihrer Berufung; in seiner Beziehung vorwärts aber das Prinzip einer neuen Gerechtigkeit vor Gott, eines neuen Gesetzes des Geistes, eines neuen Lebens, einer neuen Menschheit, welche in und mit ihm durch die Blutschuld der ganzen alten Welt für die religiöse Autorität und Herrschaft dieser ganzen alten Welt, mithin auch durch das Gesetz für das Gesetz gestorben ist, um durch denselben Tod mit Gott versöhnt in dem neuen himmlischen Menschenwesen die Erfüllung aller elementaren Anfänge des wesentlichen Lebens,

besonders im Alten Bunde, in geistiger Verklärung darzustellen (s. apostol. Zeitalter II, S. 586). Ueber den pauliniſchen Lehrbegriff vgl. m. die Reviſion der betreffenden Anſichten bei Lechler und in der vorgenannten Schrift; zur Literatur das Verzeichniß in Hagenbach's Encyklopädie.

Es iſt vollſtändiger Unverſtand, wenn man dem Apoſtel eine mittlere Stellung zwiſchen der Anerkennung des Alten Teſtaments bei den Judenapoſteln und dem Marcion anweiſt. Paulus iſt in ſeiner Art ſo alttestamentlich wie Jakobus (vgl. Röm. 4; Galat. 3 u. a. St.). Nur iſt ſein beſonderer Beruf das Heidenapoſtelamt mit ſeiner Antitheſe gegen den Phariſäismus und die Satzung des Geſetzes ſowie mit ſeiner Theſe von der vollkommenen Freiheit des Evangeliums in Chriſto. Chriſtus iſt dem Apoſtel der religiöſe Nomos, das Geſetz des Geiſtes; der äußerliche Nomos iſt für ihn in religiöſer Beziehung nur pädagogiſches Symbol, und in ethiſcher Beziehung bedingt durch das religiöſe Prinzip, Chriſtus. Daher hat er auch das alttestamentliche Wort (Gal. 3, 24), die jüdiſche Theologie, ſelbſt die jüdiſch-rabbiniſche Dialektik vergeiſtigt und zu einem Organ der chriſtlichen Lehre und Lehrweiſe gemacht; das Gleiche aber gilt von den Grundformen der griechiſch-römiſchen Kultur (ſ. Apoſtg. 17; Röm. 13, 1 ff.)."

§. 6.

Die Literatur über die Briefe und die Theologie des Paulus.

Umfaſſende Verzeichniſſe der hierher gehörigen Literatur ſind S. 9 angegeben. Ebenſo ein Theil der auch hierher gehörigen Literatur. Hierher gehören die Schriften über die neuteſtamentliche Theologie, über die Lehre und das Leben der Apoſtel, von Lutterbeck (die neuteſtamentlichen Lehrbegriffe), von Lechler, u. A. Sodann die namhaften Schriften über den pauliniſchen Lehrbegriff: von Meyer, Uſteri, Hemſen, Schrader, Dähne, beziehungsweiſe Köſtlin (der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neuteſtamentlichen Lehrbegriffe). — Baur, der Apoſtel Paulus. Dazu Ewald, die Sendſchreiben des Apoſtels Paulus, überſetzt und erklärt, Götting. 1857. Neuerdings erſchien: Simar, die Theologie des heil. Paulus. Freiburg 1864 (kath.). S. auch Winer, Supplement, S. 40. Ferner die Bearbeitungen der Apoſtelgeſchichte. Insbeſondere auch das Bibelwerk zur Apoſtg., von Lechler und Gerock. Die Abhandlungen über Paulus und ſeine Theologie nach weiteren und engeren Geſichtspunkten ſind außerordentlich zahlreich. Wir nennen: Scharling, de Paulo Apostolo, ejusque adversariis, Commentatio, Havniae 1836. Hebart, die natürliche Theologie des Apoſtels Paulus, Nürnberg 1860. Abhandlungen in der Liebner'ſchen Zeitſchrift ſ. oben. Lipſius, die pauliniſche Rechtfertigungslehre ꝛc., nach den vier Hauptbriefen des Apoſtels dargeſtellt, Leipzig 1853. Lamping, Pauli de prædestinatione decreta, Leuwarden 1857. Beyſchlag zur pauliniſchen Chriſtologie, in den Studien und Krit. 3. Heft. S. 431.

Homiletiſche und ascetiſche Literatur über die Schriften des Paulus (ſ. die S. 9 ff. genannten vorwaltend praktiſchen Schriften). — Schalch, praktiſche Auslegung der Apoſtelgeſchichte in Predigten, Schaffhauſen 1839. Stier, die Reden der Apoſtel, 2 Thle., Leipzig 1829 und 30. Thieß, die Reiſe von Jeruſalem nach Damaskus. Gallerie pauliniſcher Predigten, Schleswig 1841. Couard, Predigten über die Bekehrung des Apoſtels Paulus, Berlin 1833. Blunt, das Leben des Apoſtels Paulus, 24 Betrachtungen. Aus dem Engliſchen. Meißen 1861. Bei den vielen Perikopen, welche die Kirche aus den pauliniſchen Schriften entnommen hat, verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Sammlungen von Predigten über die Perikopen überhaupt, über die Epiſteln insbeſondere mit einem reichen Material hierher gehören, alſo die Sammlungen von Harms, C. Hofacker, Kapf, Mynſter, Ranke, Stier u. v. Andern. Neuerdings iſt auch eine gehaltvolle Sammlung von Predigten über die neuen Perikopen von Dr. Nitzſch erſchienen: Deichert: Evangelienpredigten, 2 Bde., Gießen 1857—58. Epiſtelpredigten, 2 Bde., Stuttgart 1863. Endlich iſt an die Repertorien von Brandt, Lisco, Schaller u. A. zu erinnern.

B. Spezielle Einleitung. Der Brief des Paulus an die Römer.

§. 1.

Rom und ſeine Bedeutung.

Wie ſich in Jeruſalem, der theokratiſchen Gottesſtadt, das Licht und die Finſterniß des Judenthums centraliſirt hat (die heilige Stadt; die Mörderin der Propheten), ſo iſt Rom, die humaniſtiſche Weltſtadt, als das heidniſche Rom, zum Centrum aller Lichtelemente und Finſterniſſe der Heidenwelt geworden, als das chriſtliche Rom zum Centrum alles Lichtlebens und alles widerchriſtlichen Weſens in der chriſtlichen Kirche. Daher hat Rom wie Jeruſalem nicht nur eine einzige hiſtoriſche Bedeutung, ſondern es iſt zugleich wie dieſes, ein welthiſtoriſches, durch alle Zeiten wirkſames Bild — namentlich tritt das chriſtliche Rom hervor als ein leuchtendes Ideal der Völker, welches ſich in ein zaubermächtiges Idol verwandelt.

Das alte heidnische Rom, als Residenz und Mittelpunkt der römischen Weltmonarchie, kam als das tragische Schicksal (Hegel) niedertretend und vernichtend über die Herrlichkeit der alten Welt. Dasselbe Rom aber, welches die Kritik der Geschichte oder vielmehr der göttlichen Heimsuchung über alle Kulturstätten der alten Welt als ein unbewußtes Werkzeug ausführte, wurde zum geistigen Erben, zum Emporium und Centralpunkt aller alten Weltkultur, und damit eben zur Vorbedingung und Basis für die universelle Gestaltung der Gemeinde Christi zur katholischen Kirche.

Rom war das Ende der alten Heidenwelt, darum wurde es der Anfang, der universelle Heerd und Ausgangspunkt der neuen katholischen Christenwelt — ein Janustempel en gros. Rom hatte die Bestimmung, die Union der Heidenkirche und der Judenkirche, die Union des theokratischen Glaubens und der humanistischen Bildung, die Union des christlichen Morgenlandes und Abendlandes, die Union der alten Kulturvölker und der Barbaren der Völkerwanderung zu vermitteln, und in historischem Abglanz des alttestamentlichen pädagogischen Mosaismus (Gal. 3) das pädagogische, gesetzlich-symbolische Amt der Erziehung der jungen christlichen Katechumenenvölker für einen mündigen Glaubensstand zu verwalten. So wenig aber der römische Genius die alte Bildung, namentlich in ihrer griechischen Herrlichkeit, sich ganz anzueignen und zu reproduziren vermocht hatte, so wenig war er im Stande, das Christenthum in seiner Tiefe prinzipiell zu erfassen und kirchlich zu gestalten. Sein Beruf war, sowohl den alten Kulturschatz wie den christlichen Glaubensschatz nach der Nothdurft der Barbaren zu popularisiren und mit ihrem aufdämmernden Verständniß zu vermitteln. Sowie es aber mit seinen Zöglingen an dem Punkte der Maturität angelangt war, wurde sein Bildungsstand in weltlichem Sinne von dem griechischen Humanismus, im geistlichen Sinne von dem evangelischen Bekenntniß überflügelt. Rom hat aber nie seine Schranke und die Schranke seiner Gabe und Aufgabe erkannt. In demselben Maße, wie es überflügelt wurde, leistete es Widerstand im Fanatismus beschränkter Selbstüberschätzung, und verfiel es dem Gericht der Geschichte.

Rom tritt zuerst in den Gesichtskreis der alttestamentlichen apokalyptischen Prophetien als ein düsteres Zukunftsbild im Propheten Daniel Kap. 7, 7 ff. Denn daß das vierte Thier der danielischen Vision, trotz aller modernen Einreden, nur die römische Weltmonarchie bezeichnen kann, ergibt sich schon daraus mit Sicherheit, daß die dritte Weltmonarchie, die mazedonische, Daniel 7 und Daniel 8, mit derselben symbolischen Zahl Vier bezeichnet ist; abgesehen davon, daß das geschilderte Antichristenthum Kap. 7 eschatologisch ist, während das Antichristenthum Kap. 8, 9 nur ein typisches Vorspiel — der Antitheokratismus des Antiochus Epiphanes sein kann. Und sowie Rom zuerst im prophetischen Lichte in der Bibel hervortritt, so erscheint es auch zuletzt in prophetischem Lichte in der Apokalypse (Kap. 17). Dort richtet es Alles zu Grunde als Werkzeug des Gerichts; hier wird es zu Grunde gerichtet als ein Objekt, das selber dem Gerichte verfallen ist. Die erste geschichtliche Berührung Israels mit Rom war eine freundschaftliche nach 1 Makkab. 8 u. 12. In der apokryphischen Periode wurde Judäa von Rom abhängig gemacht durch Pompejus, und derselbe legte auch den Grund zu der jüdischen Kolonie in Rom, die in ihrer armseligen Lage und Gestalt doch die hohe welthistorische Aufgabe hatte, den Uebergang des Christenthums von Jerusalem und Antiochien nach Rom zu vermitteln (s. Apostg. 28). Vgl. die Artikel Rom in Winer's Reallexikon und Zeller's biblischem Wörterbuch (Römer, Römerbrief, Rom), Herzogs Real-Encyklopädie. Einzelwerke über Rom schrieben: Piranesi; Platner, Bunsen und Gerhard; Canina, Becker ꝛc. Einzelne evangelische Verhandlungen Chantepie de la Saussaye: trois sermons sur Rome, Leyde 1855. Schröder, aus 14 Tagen in Rom. Elberfeld 1861.

§. 2.

Die römische Gemeinde.

Die ersten Anfänge der römischen Christengemeinde sind geschichtlich nicht zu bestimmen. Die religiöse urchristliche Sage hat die erste Entstehung der Gemeinde oder doch die erste Predigt von Christo in Rom in die Tage der irdischen Erscheinung Christi selbst zurück verlegt. Zuerst sollen Gerüchte, dann verschiedene Augenzeugen, dann sogar Barnabas selbst das wunderbare Auftreten Jesu in Judäa verkündigt haben (s. Clement. Rom. Recognit. I, 6 ff.). An die urchristliche Sage schließt die römisch-kirchliche Sage sich an, wornach der Apostel Petrus die römische Gemeinde soll gestiftet haben. Petrus soll im zweiten Jahre des Claudius (42 Jahre nach Chr.) zur Besiegung des Simon Magus nach Rom gekommen sein, und als erster Bischof der von ihm gestifteten Gemeinde 25 Jahre in Rom gelebt haben. Ueber die allmähliche Entstehung dieser Sage s. Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 552 ff. Die Geschichtlichkeit dieser Sage ist in der römischen Theologie selbst gegenwärtig vielfach aufgegeben (s. Tholuck, S. 1); doch haben auch noch protestantische Theologen bis auf unsere Zeit, namentlich Bertholdt, Mynster und Thiersch (die Kirche im apostol. Zeitalter 1852, S. 97) dieselbe zu stützen gesucht, und

man begreift es, wenn der gegenwärtige Romanismus auf die Behauptung der Sage zurückkommt (s. Hagemann, die römische Kirche. Freiburg im Breisgau, S. 658 ff.). Die Gründe, welche gegen diese Tradition lauten, sind bekannt: 1) Als Paulus seinen Brief an die Römer schrieb, ungefähr im Jahr 59, war Petrus noch nicht in Rom, auch nicht dort gewesen (vgl. Apostg. 19, 21; Röm. 15, 20; 2 Kor. 10, 16); 2) als Paulus, nach der Apostelgeschichte, nach Rom kam, etwa gegen das Jahr 62, fand sich noch keine Spur von Petrus in Rom; 3) selbst als er von Rom aus seinen zweiten Brief an den Timotheus schrieb, wie wir sicher annehmen aus seiner zweiten Gefangenschaft, etwa um das Jahr 66, fand sich ebenfalls noch keine Spur von Petrus in Rom. Dagegen finden wir 4) den Petrus zur Zeit des ersten Apostelconzils, um das Jahr 53, noch in Jerusalem. Wir finden ihn 5) noch später in Antiochien, nach Gal. 2, etwa um das Jahr 55. Und am spätesten 6) in Babylon, von wo aus er seinen ersten Brief an die kleinasiatischen Christen geschrieben hat*). Erst sein zweiter Brief, im Vorgefühl des nahen Todes geschrieben, scheint nicht nur aus der Gefangenschaft, sondern auch aus einer Gefangenschaft des Apostels in Rom hervorgegangen zu sein, und die kirchenhistorische Tradition des Dionysius von Korinth (Euseb. histor. eccl. 2, 25), nach welcher Petrus gleichzeitig mit Paulus zu Rom als Märtyrer gestorben sein soll, kann durch keine irgend erheblichen Momente beseitigt werden. Treffend aber sagt Meyer: Uebrigens ist unser Brief, weil Petrus vor Abfassung desselben nicht in Rom gewesen sein kann, eine das geschichtliche Fundament des Papstthums, sofern dieses auf der römischen Gemeindegründung und Episkopatsführung jenes Apostels beruhen soll, zerstörende Thatsache. Die Sage, welche die römische Gemeinde bis auf die Tage Jesu zurückführt, ist bis zum Aeußersten fortgeschritten in einzelnen Erdichtungen (s. Neander, Kirchengeschichte I, 51. Die Erzählung Tertullians von dem Kaiser Tiberius). Auch ihr aber liegt ein Element der Wahrheit zum Grunde: Die Thatsache, daß die messianische Hoffnung unter den Juden in Rom (denn überall, wo es eine ausgebreitete Judenschaft gab, fanden sich auch wohl einzelne Fromme, welche auf die Zukunft des Messias hofften) von einer historischen Kunde von Jesu sehr früh, vielleicht schon zu seinen Lebzeiten, befruchtet worden. „Man hat sich dermalen in der Annahme vereinigt, daß wohl schon durch die am Pfingstfest anwesenden Juden (Apostg. 2, 10) und durch die nach dem Martyrtode von Stephanus in verschiedene Gegenden verstreuten Judenchristen (Apostg. 8, 1) der Same des Evangeliums nach Rom gebracht sein möge. Auf ein so frühes Alter leitet die Erwähnung solcher christlichen Lehrer in Rom, welche sogar schon vor Paulus bekehrt gewesen (Kap. 16, 7); das, was der Apostel von dem weit verbreiteten Ruf der Gemeinde sagt (Kap. 1, 8), ihre nicht unbeträchtliche Ausdehnung, da sie in verschiedenen Versammlungsplätzen der Hauptstadt zusammenkommt (Kap. 16, 5. 14 und 15), und überhaupt die Wahrscheinlichkeit, daß bei dem großen Zufluß von Fremden in Rom sich auch schon früh auswärtige Christen unter diesen befunden haben." (Thol.) Die Judenschaft in Rom war eine der größeren Kolonien, welche sich an die älteren Niederlassungen (in Assyrien, Babylon, Alexandrien ꝛc.) anschloß, deren Grundstock die von Pompejus nach Rom abgeführten jüdischen Sklaven bildeten, wozu aber schon von Anfang an jüdische Wandersleute kommen mochten, bald auch zahlreiche Proselyten. Die geknechteten Juden hatten unter Augustus zum großen Theil ihre Freiheit erlangt (Philo Leg. ad Caj. Ueber ihren Wohnsitz in der Regio transtiberina vgl. Winer „Rom"). Kaiser Tiberius (Sueton. Tib. 36; Joseph. Antiq. 18, 3. 5) und später Claudius vertrieben sie aus der Stadt (Apostg. 18, 2; Sueton. Claud. 25), aber sie kehrten bald zurück, und waren auch unter den späteren Kaisern, obschon durch Steuern hart bedrängt (Suet. Domit. 12) und theilweise bettelarm (Juv. 3, 14; 6, 542), sehr zahlreich" Winer. „Unter der Regierung von Augustus, Tiberius, Nero befanden sich auch unter den kaiserlichen Hausbedienten Juden, und Poppäa, die Gemahlin Nero's, war selbst dem jüdischen Glauben zugethan. So groß war die Anzahl der Juden in Rom, daß der nach dem Tode des Herodes an Augustus abgeschickten jüdischen Gesandtschaft aus Rom selbst sich 8000 Juden anschlossen (Joseph. Antiq. 17, 11, 1)" Tholuck. Ueber das berühmte dunkle Wort des Sueton, betreffend ein Dekret des Kaisers Claudius vom Jahre 52: Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit vgl. Neander I, S. 52.

Zur Zeit, als der Apostel Paulus seinen Brief an die Römer schrieb, gab es allerdings in Rom viele Christen, ein entschiedenes christliches Bekenntniß (Kap. 1) und zahlreiche Hausgemeinden (Kap. 16). Ohne Zweifel nun war der Grundstock dieser Christengemeinschaft judenchristlich (s. Kap. 4, 1); allein schon durch den Reichthum an jüdischen Proselyten in Rom wird die Thatsache eingeleitet, daß auch der heidenchristliche Bestandtheil bedeutend war (Röm. 11, 13 ff. 25). Man kann daher auch annehmen, daß die Gemeinde jedenfalls ebenso sehr durch Hei-

*) Ueber die Haltlosigkeit der Hypothese, daß Babylon Rom bezeichne, s. m. apost. Zeitalter II, S. 380.

denchristen aus Antiochien, als durch Judenchristen vom ersten Pfingstfeste in Jerusalem vorbereitet worden. Aus dem 16 Kapitel aber ersehen wir außerdem, daß die namhaftesten Glieder der Gemeinde Anhänger des Paulus waren. Und ohne Zweifel hatte Paulus die eigentliche persönliche Gründung und Organisation einer Gesammtgemeinde in Rom in großartiger Reichspolitik ebenso hier, wie in Ephesus, durch die Voraussendung anhänglicher Glaubensgenossen vorbereitet, besonders aber durch Voraussendung der Eheleute Aquila und Priscilla. Wie diese seine Bahnmacher waren in Ephesus, so auch in Rom. „Als Paulus so höchst gedeihlich in Griechenland wirkte, da war es sehr natürlich, daß apostolische Männer aus seiner Schule nun auch noch weiter westlich in die Hauptstadt des Heidenthums hinüber die evangelische Wahrheit trugen. Die Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius (Sueton. Claud. 25; Apostg. 18, 2) diente der göttlichen Führung als ein besonderes Mittel dazu. Nach dem nahen Griechenland Geflüchtete wurden Christen, und zwar Pauliner, und traten dann nach ihrer Rückkehr in Rom als Verkündiger des Christenthums und als Ordner einer Gemeinde auf. Dies bestätigt sich historisch durch das Beispiel des Aquila und der Priscilla, welche als Juden nach Korinth emigrirten, hier über 1½ Jahre mit Paulus zusammen lebten, und späterhin (Röm. 16, 3) als Lehrer und Inhaber eines Versammlungshauses der römischen Gemeinde erscheinen. Wahrscheinlich daß auch andere unter den Kap. 16 genannten Personen auf ähnlichen Wegen von Gott geführt waren; sicher aber gebührt dem Aquila und der Priscilla ein Hauptrang unter den Gemeindegründern, denn unter den vielen Lehrern, welche Paulus Kap. 16 begrüßt, bietet er ihnen den ersten Gruß, und zwar mit einer so rühmenden Charakteristik, wie sie keinem der Uebrigen zu Theil wird.“ Meyer.

Die vielfach streitige Frage, aus welchen nationalen und religiösen Bestandtheilen sich die römische Gemeinde gebildet habe, hängt mit der Frage nach der Veranlassung und dem Zweck des Römerbriefes auf's innigste zusammen. Bei der Verhandlung über diesen Punkt sind vorab bestimmte Unterscheidungen zu machen. Der Gegensatz: Judenchristen und Heidenchristen fällt nämlich nicht mit dem Gegensatz: nichtpaulinische und paulinische Christen zusammen. Aquila und Priscilla z. B. waren Judenchristen, aber von entschieden paulinischer Richtung. Dagegen gab es in der galatischen Gemeinde auch Heidenchristen, welche sich dem Apostel Paulus hatten entfremden lassen durch den judaisirenden Parteigeist. Ebenso hat man die Judenchristen, welche in gesetzlicher Aengstlichkeit befangen waren (ἀσθενεῖς) von den allmählich hervortretenden ebionitisirenden falschen Brüdern zu unterscheiden; wie man nicht minder unter den Heidenchristen die reinen Pauliner und solche, welche ein rücksichtsloses, hochfahrendes Freiheitsbewußtsein geltend machten, zu unterscheiden hat. Ja selbst unter den gesetzlich ängstlichen Judenchristen bildete sich früh schon der Gegensatz zwischen den Befangenen der pharisäischen Gesetzlichkeit und der essenischen Heiligkeit.

Daß das national-jüdische Element in der römischen Gemeinde bedeutend sein mußte, daß es die erste Basis der Gemeinde bildete, ergibt sich nicht nur aus den historischen Verhältnissen, sondern auch aus unserem Briefe selbst. S. Kap. 2, 17 ff.; 4, 1 ff.; 7, 4 ff.

Daß jedoch auch das heidenchristliche Element in der römischen Gemeinde stark vertreten war, und vielleicht sogar überwiegend, wird ebenfalls zuvörderst schon durch die historischen Verhältnisse wahrscheinlich gemacht. „Das zuerst unter den Juden gewurzelte Christenthum fand um so leichter in Rom auch unter den Heiden Eingang, weil daselbst die heidnische Volksreligion bereits unter Gebildeten und Ungebildeten sehr in Verachtung gerathen (s. Gieseler I, §. 11—14), daher die Geneigtheit zum Monotheismus sehr allgemein, und die Menge der zum Judenthum Uebertretenden sehr groß war (Juv. Satyr. 10, 96, ff.; Tacit. Ann. 15, 44; Hist. 5, 5; Seneca bei Augustin. de civ. dei 7, 11; Joseph. Antiq. 18, 3. 5). Wie sehr aber mußte nun die freisinnige, über alle Fesseln eines abschreckenden Gesetzesrigorismus erhabene Religionslehre, wie sie vom Aquilas und andern paulinischen Lehrern gepredigt wurde, Aufmerksamkeit und Beifall bei den vom Heidenthum unbefriedigten Römern finden,“ Meyer. Daß es sich wirklich so verhielt in der römischen Gemeinde, dafür zeugen die mehrfachen Ansprachen an den heidenchristlichen Theil: Kap. 1, 5 und 6; V. 13; Kap. 11, 13 ff.

Daß endlich beide Elemente in der Gemeinde bedeutend waren, ergibt sich daraus, wenn der Apostel durchweg im Briefe Juden und Heiden, Judenchristen und Heidenchristen nebeneinander stellt, um in ähnlicher Weise wie im Epheserbrief die rechte Gemeinschaft unter ihnen zu vermitteln; hier freilich nach einem andern bestimmenden Grundgedanken als in jenem Briefe. In der Begrüßung und Einleitung finden wir Judenchristen und Heidenchristen gleichmäßig berücksichtigt. Das Thema des Briefes Kap. 1, 14—17 bezieht ausdrücklich das Evangelium auf die Juden und auf die Griechen. In der Exposition der Ungerechtigkeit des Menschengeschlechts werden die Heiden und die Juden nebeneinander in das Licht der richtenden Wahrheit gestellt. Kap.

1, 18—3, 20. Ebenso wird die Rechtfertigung durch den Glauben in bestimmter Weise bezogen auf Juden und Heiden. Kap. 3, 21—5, 11. Nicht minder die Gemeinschaft des Todes in Adam und des neuen Lebens in Christo. Kap. 5, 12—8, 39. Und so auch die beiden Oekonomien des Gerichts und der Erbarmung in der Weltgeschichte. Kap. 9—11. Selbst in der Paränese tritt die Unterscheidung wieder hervor: Schwache im Glauben und Freie; Richtende und Verachtende, Schwache und Starke. Kap. 14—15, 7; obschon freilich hier der zweite Gegensatz: nichtpaulinische und paulinische Christen, mit in Betracht kommt.

Kann man auch nicht mit voller Gewißheit sagen, daß der heidenchristliche Theil in der römischen Gemeinde überwog, so ist es doch offenbar, daß der paulinische Typus in dem Maße das Uebergewicht hatte, daß der Apostel die Gemeinde im Geiste schon als *seine* Gemeinde ansehen konnte. Fassen wir die einzelnen Hausgemeinden in's Auge, welche der Apostel Kap. 16 begrüßt, so stehen Aquila und Priscilla an der zuerstgenannten und wohl auch bedeutendsten, und diese sind ja Judenchristen und gleichwohl entschiedene Pauliner. Ebenso beweisen die warmen und freundschaftlichen Bezeichnungen, womit er die meisten der weiterhin Genannten begrüßt, daß er dieselben als seine Geistesgenossen im engsten Sinne des Wortes betrachten kann. Gleiches ergibt sich aus dem Inhalte des Briefes hin und wieder. Da der Apostel sich mit Recht als den im besondersten Sinne berufenen Heidenapostel betrachtete (Kap. 1, 5; ein Bewußtsein, welches nach Galat. 2 weder eine Spannung mit den vorzugsweise als Judenapostel Berufenen, noch ein Vorbeigehen des Apostels an den jüdischen Synagogen involvirte), so mußte er schon früh die Weltstadt Rom als einen für ihn bestimmten Wirkungskreis in's Auge fassen. Demgemäß dachte er denn auch früh schon auf die Mission in Rom (Apostg. 19, 21; Röm. 1, 13). Auch bereitete er die Ausführung seines Gedankens schon frühe vor, indem er seine Freunde Aquila und Priscilla und manche andere Genossen, wozu jetzt auch die Diakonissin Phöbe aus Korinth gehörte, nach Rom vorausgehen ließ. Und eben deßwegen konnte er den Römern gegenüber von der gewöhnlichen Voraussetzung abgehen, nach welcher eine persönliche apostolische Wirksamkeit der schriftlichen vorangehen mußte; er konnte diesmal seinen Brief vorausgehen lassen, und den römischen Christen τολμηροτέρως ἀπὸ μέρους (Kap. 15, 15) schreiben, ohne besorgen zu müssen, daß er in einen fremden Wirkungskreis eingreife (Kap. 15, 20). Gleichwohl scheint der Zartsinn, womit er die Rechte und die Selbständigkeit Anderer, besonders der Gläubigen schonte, ihm die Form diktirt zu haben, nach welcher er seinen Besuch in Rom als eine Durchreise nach Spanien bezeichnete. Er konnte mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß Rom seine Hauptstation sein werde; sollte es sich aber auch anders finden nach der vorwiegenden Eigenthümlichkeit der Gemeinde, so konnten sie ihm doch das christliche Gastrecht nicht versagen, unter dessen Segnungen er dann weiterziehen wollte. Daß aber das judaisirende Element in der Gemeinde nicht von einer erheblichen Bedeutung und Entwicklung war, ergibt sich daraus, daß er nur gesetzliche Aengstlichkeiten in Bezug auf Festtage und Speisegenuß in's Auge zu fassen hat, nicht aber anmaßliche judaistische Dogmen.

Bei diesem wirklichen Bestand der Gemeinde aus Judenchristen und Heidenchristen konnte es leicht geschehen, daß sich die theologischen Schulmeinungen bald auf die eine Seite warfen, bald auf die andere.

Nach Paley, Henke, Koppe, Krehl, Baumgarten-Crusius, Thiersch soll die Gemeinde eine überwiegend judenchristliche gewesen sein, und Baur hat zu Gunsten seiner bekannten Ebioniten-Hypothese der Gemeinde einen gelinden Ebionitismus angedichtet, sowie nach ihm Schwegler. Die ausführliche Widerlegung dieser mit einer Verdrehung verschiedener Stellen gestützten Ansicht s. bei Tholuck, S. 3 ff.; schon Meyer findet sich berechtigt, in der Einleitung kurz über die Einfälle Baur's hinwegzuschreiten. Baur hat auch hier die überall von ihm gefeierten Clementinen angerufen, und den stehenden Begriff der ἔθνη nicht nur Kap. 1, 5, sondern auch V. 13 entkräften wollen. Daß nach dem Hang des römischen Nationalgeistes in Rom später das judaistische Element bedeutendes Terrain gewinnen konnte, beweist nichts für den Stand der Gemeinde zur Zeit des Paulus; obschon auch in Bezug auf diese Zeit von einer Herrschaft des Ebionitismus in Rom nicht die Rede sein kann (s. Tholuck S. 7).

Nach Neander, Rückert, de Wette, Olshausen, Meyer war der heidenchristliche Theil überwiegend. Aber noch bei Meyer vermischt sich dieser Begriff mit dem andern, daß das paulinische Christenthum in Rom überwiegend war. Wir können also in folgender Weise unterscheiden: Das heidenchristliche Element war sicher stark, das paulinische Element aber war sogar offenbar überwiegend. Dasselbe war auch später noch der Fall, als Paulus aus seiner Gefangenschaft in Rom den Brief an die Philipper schrieb, obschon auch hier wie anderwärts in den Gemeinden nach dem Jahre 60 die judaistische Richtung sich stärker regte (Phil. 1). Später konnte auch der kurze Aufenthalt des Petrus in Rom, sowie die größere Wahlverwandtschaft zwischen dem judenchristlichen und dem römischen Geiste, den paulinischen Typus mehr beschränken und allmählich verdunkeln.

Befand sich aber auch jetzt schon eine bedeutende

Schaar von Judenchristen in Rom — wie konnten die Vorsteher der Juden gegen den Apostel Paulus, als er nach Rom kam, sich in der Weise erklären, wie sie es nach Apostg. 28, 21 gethan? Ihre Antwort ist offenbar eine ausweichende, bei welcher sie sich namentlich an die zwei Punkte halten, daß keine Klageschrift gegen Paulus von Jerusalem an sie gelangt ist, und daß die Christen überall von den Juden als eine Sekte bekämpft werden. „Nach Baur's Vorgang hat namentlich Zeller in seiner kritischen Abhandlung über die Composition der Apostelgeschichte aus dem „Widerspruch" zwischen diesen beiden Urkunden (der Apostelgeschichte und dem Römerbrief) einen schlagenden Beweis für den im paulinisch-apostolischen Interesse unhistorischen Charakter der Apostelgeschichte entnehmen zu können geglaubt (Theol. Jahrbb. 1849, S. 579. 1850, S. 368). Eine Rechtfertigung Baur gegenüber wurde schon von Kling (in der Abhandlung Stud. und Krit. 1837, S. 301) versucht." Tholuck. Man vgl. darüber Tholuck S. 10 ff.; Meyer S. 20. M. apost. Zeitalter I, S. 106 u. A.

§. 3.

Die Beglaubigung des Römerbriefs. Seine Authentie und Integrität.

Der Brief des Paulus an die Römer gehört zu den anerkanntesten Büchern des Neuen Testaments. Er ist durch die übereinstimmenden Zeugnisse der Alten Kirche, durch die Uebereinstimmung seines Charakters mit dem geschichtlichen Charakter des Paulus, durch sein inneres Gewicht und seine große Wirkung in der Kirche hinsichtlich seiner Authentie auf's stärkste beglaubigt. Es könnte besonders für ihn sprechen, daß die Baur'sche Kritik, welche die meisten neutestamentlichen Bücher für unächt erklärt hat, dennoch diesen Brief (freilich mit Ausnahme der zwei letzten Kapitel), neben den Korintherbriefen und dem Galaterbrief für ächt gelten läßt, wenn diese Kritik selber irgendwie als eine ächte beglaubigt wäre. Ihr Zeugniß kann hier ebenso wenig wie anderwärts erheblich sein. Bedeutende Anklänge an unsern Brief finden, sich schon in dem (ersten) Briefe des Clemens von Rom; bei Ignatius, Polykarpus, Justinus Martyr ꝛc. Der Gnostiker Marcion kannte ihn. Die drei großen Zeugen der Kirche und des Neuen Testaments in seinen meisten Bestandtheilen, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, legen auch für unsern Brief bestimmtes Zeugniß ab. Origenes commentirte den Brief. Selbst die Thatsache, daß die judaisirenden Sekten den Brief verwarfen, spricht mittelbar für ihn; sie haßten in ihm die paulinische Lehre. In der neueren Zeit hat der Engländer Evanson in seiner Schrift über die Dissonanz der 4 Evang. beiläufig auch die Aechtheit des Römerbriefs angetastet mit nichtssagenden Bemerkungen; außer ihm Bruno Bauer.

Die Integrität des Briefes dagegen ist mehrfach angefochten worden. Schon Marcion verwarf das 15. und 16. Kapitel aus dogmatischen Gründen. Heumann in seiner Erklärung des Neuen Testaments behauptete: der Brief schließe als erster Brief mit dem 11. Kapitel; was weiter folge, sei ein neues Schreiben des Paulus. Semler schrieb: de duplici adpendice Epistolæ Pauli ad Romanos. Nach Paulus in Heidelberg sollte das 15. Kapitel ein besonderer Brief sein an die aufgeklärten Christen in Rom; Kap. 16 ein besonderes Schreiben an die Vorsteher. Mehrfache und zum Theil wunderliche Conjekturen sind auch von Schulz und Schott über das 16. Kapitel gemacht worden. J. E. Chr. Schmidt erklärte die Doxologie Kap. 16, 25—27 für unächt, weil sie in Codex F. u. A. fehlt, in andern Codices gestrichen ist, in Codex J. und fast allen Minuskeln nach Kap. 14, 23 steht. Reiche nahm an, die öffentliche Vorlesung des Briefes sei nur bis Kap. 14, 23 gegangen, und zwar weil das später Folgende als weniger allgemein erbaulich erschienen sei. Daher habe man diesen Punkt mit einer Doxologie geschlossen. Diese Doxologie sei später an den Schluß des ganzen Briefes gekommen. Näherliegend wäre die Folgerung gewesen: weil man öfter die Vorlesung mit Kap. 14, 23 geschlossen, habe man die Doxologie vom Schluß des ganzen Briefes an diese Stelle herüber genommen. Daraus würde sich dann erklären, daß sie sich in jüngeren Codices nach Kap. 14, 23 findet. Nach v. Baur in seinem Aufsatz über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs sollen das 15. und 16. Kapitel des Briefes unächt sein. Allerdings streiten diese Kapitel gegen seine Anwendung der Ebioniten-Hypothese auf den Zustand der römischen Gemeinde. Gegen ihn schrieben in den Studien und Kritiken Kling (1837, Heft 2) und Olshausen (1838, Heft 4). Selbst der Umstand, daß die Clementinen ein anderes Bild von der römischen Gemeinde zu geben scheinen, sollte hier gegen die Aechtheit des Briefes entscheiden!

Was die Sprache des Briefes anlangt, so haben mehrere katholische Theologen die Note des syrischen Scholiasten zur Peschito: Paulus habe seinen Brief: römisch geschrieben, benutzt, um zu behaupten, derselbe sei ursprünglich lateinisch geschrieben. Nicht ohne Grund haben Grotius u. A. den Ausdruck: Römisch, hier im weiteren Sinne genommen, obwohl zu bestimmt auf die griechische Sprache gedeutet. „Die griechische Abfassung entspricht völlig nicht blos der hellenischen Bildung des

Apostels selbst, sondern auch den sprachlichen Verhältnissen Roms (s. Credner, Einl. II, S. 383 f.), wie der Analogie des übrigen altchristlichen nach Rom bestimmten Schriftthums (Ignat., Justin., Iren. al.)." Meyer. Nach Bolten und Bertholdt sollte der Brief ursprünglich aramäisch geschrieben sein. Näheres s. m. bei Meyer, Reiche u. A.; besonders auch in den Einleitungen.

§. 4.

Veranlassung, Zweck und Inhalt des Briefes.

Die Entstehung unseres Briefes wurzelt in der innigen Beziehung zwischen dem Beruf und Bewußtsein des Heidenapostels, und Rom, der großen Metropole der heidnischen Welt. Der Inhalt desselben aber bestimmt sich dadurch, daß der Apostel in Rom die Existenz einer aus Judenchristen und Heidenchristen gemischten Gemeinde schon vorfindet, daß er jedoch die Berechtigung zu einer persönlichen Wirksamkeit in der römischen Gemeinde, und von ihr aus weiterhin im Abendlande schon längst durch die Voraussendung seiner Missionsgehülfen eingeleitet hat. Sein Brief knüpft an diese Einleitung an als ein vorläufiger Abdruck seiner persönlichen Wirksamkeit, d. h. als die Verkündigung des Evangeliums in seiner zugleich theokratischen Bestimmung und zugleich universellen Verfassung, wie es geeignet ist, Juden und Heiden in Einer gemeinsamen Heilsbedürftigkeit darzustellen, und auf einem gemeinsamen Heilsgrunde zu erbauen als eine Glaubensgemeinschaft, welche theokratische Bestimmtheit und universellen Geist in vollem Einklang verbindet.

Es war natürlich, daß Paulus gemäß seinem Beruf für die Heidenwelt schon früh auf seiner Laufbahn die Weltstadt Rom als Ziel in's Auge faßte. Sein Sehnen und Streben ging nach Rom nach Kap. 15, 23; 1, 11. Die Ordnung seiner apostolischen Wirksamkeit freilich gebot ihm, zuerst das apostolische Amt im Morgenlande zu bestellen nach Kap. 15, 19; Apostg. 19, 21. Daher mußten seine drei orientalischen Missionsreisen vorangehen, worin er sich immer mehr dem Westen näherte, und da er außerdem nach jeder Missionsfahrt die Verbindung seines Werks mit der Metropole zu Jerusalem wieder durch eine Rückfahrt nach dieser Stadt zu sichern hatte, außerdem aber viele Hemmungen erfuhr, so konnte er von großen Verhinderungen seines Vorhabens reden (Kap. 1, 13; 15, 22). Da er im Sinne hatte, nach seiner dritten Missionsfahrt von Jerusalem aus nach Rom zu gehen, so mußte am Ende auch seine Gefangennehmung in Jerusalem und seine Gefangenschaft in Cäsarea seinem Zwecke dienen, obschon er dadurch wieder eine neue Verhinderung erfuhr, und seine Appellation an den Kaiser (Apostg. 25, 10) war nicht nur ein Gebot der Nothwehr, sondern auch ein großer Schritt zu seinem Ziele hin. Aber auch in Rom selbst hatte sich nun das Hinderniß aufgeworfen, daß sich hier bereits eine bedeutende Glaubensgemeinschaft gebildet hatte ohne sein Zuthun. Dieses Hinderniß beseitigte er auf dreifache Weise. Erstens dadurch, daß er seine Geistesgenossen Aquila und Priscilla vorausziehen ließ nach Rom, um ihm die Stätte zu bereiten. Zweitens durch seinen Brief. Drittens dadurch, daß er sich sein Ziel weiter steckte: nach Spanien, um auf alle Fälle die Gemeinde in Rom besuchen zu dürfen, ohne seinen apostolischen Grundsatz zu verletzen: Kap. 15, 20. Seine Gefangenschaft beseitigte die letztere Schwierigkeit, da sie ihn sogar nöthigte, zwei Jahre in Rom zu verweilen, ohne daß er damit seinen Plan: weiter nach Spanien, aufgegeben hätte.

Ueber die Veranlassung und den Zweck des Römerbriefs ist sehr viel und in sehr verschiedenem Sinne verhandelt worden sowohl von den Commentatoren als in besonderen Abhandlungen und Schriften.

An die unseren Gegenstand betreffenden Abhandlungen von Schmid (Tübinger Weihnachtsprogramm 1834: de Paulinæ ad Romanos Epistolæ consilio et argumento, 1830), von Baur (Zweck und Veranlassung des Römerbriefs. Tübinger Zeitschr. 1836, 3. Heft) und seinen Genossen (s. Thol. S. 16), von Olshausen (Studien und Kritiken 1838, S. 953), von Huther (Zweck und Inhalt der zwölf ersten Kapitel des Römerbriefs, 1846) u. A. (s. Reuß, die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, §. 107, Guerike, S. 327), schließt sich an die Schrift von Theod. Schott: der Römerbrief, seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt, Erlangen 1858.

„Der dogmatischen Auslegung der früheren Zeit, sagt Tholuck, welcher das Interesse fern lag, nach näheren historischen Zwecken zu fragen, fiel meistens Zweck und Argumentum biblischer Schriften unmittelbar zusammen; in dem, was der göttliche Geist den Verfasser schreiben ließ, lag auch der Zweck für die Christenheit aller Zeiten (so noch hier Limborch). Seit die Auslegung vom historischen Standpunkte ausging, suchte sie aus der Vergleichung des Inhalts mit der historischen Situation, aus welcher die Schriften hervorgegangen, den nächsten Zweck für die damaligen Leser zu erkennen, wiewohl Einige auch — die äußere Veranlassung an die Stelle der innern setzend — bei zufälligen Ursachen stehen bleiben: die gute Gelegenheit nach Rom durch Abreise der korinthischen Diakonissin Phöbe, der Anblick des adriatischen Meers von der Hochküste Illyriens, und die dadurch erweckte Sehnsucht nach Rom (Dr. Paulus)."

Der weitere Bericht Tholucks stimmt nicht recht

mit der Annahme, daß man früher durchweg von der dogmatischen Veranlassung ausgegangen sei, in der neueren Zeit von der historischen.

Was die historischen (allerdings näher bestimmt: speziell-dogmatisch-historischen) Veranlassungen anlangt, so haben schon der Ambrosiaster, Augustin, Bullinger und Bucer dem Briefe ein polemisches Verhalten gegen Judenchristen zugeschrieben (Pellican in prophylaktischem Sinne), und mit manchen Modifikationen haben in der neuern Zeit Eichhorn, Schmid, Baur, Schwegler, Zeller, Köstlin, Lutterbeck, Dietlein, Thiersch den Brief vorzugsweise als eine Berichtigung jüdischer und judaistischer Standpunkte angesehen.

Chrysostomus und Theodoret haben dagegen wenigstens auch bestimmte polemische Beziehungen auf heidenchristliche antinomistische Verirrungen nach Art der Marcioniten, Valentinianer und Manichäer in dem Briefe finden wollen.

Zutreffender war die Voraussetzung dogmatisch-historischer Anlässe, welche sich theilweise auch schon in der älteren Zeit findet, nach welcher der Brief zur conciliatorischen Bekämpfung judenchristlicher und heidenchristlicher Verkehrtheiten zugleich bestimmt war. Diese Auffassung ist namentlich von Melanchthon, du Pin, Hug und Bertholdt vertreten worden. Melanchthon: „Es läßt sich ansehen, als habe Paulus aus dieser Ursach diese Epistel geschrieben, daß die Juden sich zueigneten die Erlösung und das ewige Leben, durch ihre eigene Gerechtigkeit aus dem Gesetz erzwungen, wiederum daß die Heiden darauf drangen, die Juden wären derhalben verstoßen, daß sie Christum nicht hätten angenommen."

Der historischen, oder besser speziell-dogmatisch-historischen Auffassung der Veranlassung des Briefes stellt sich die dogmatische gegenüber, welche man besser als die Annahme einer universell-dogmatisch-historischen Veranlassung bezeichnen würde. Denn wenn auch Paulus nach dieser Ansicht, ohne besondere Beziehungen auf besondere Mißstände in der römischen Gemeinde dieser Gemeinde einen Grundriß des ganzen Evangeliums nach seiner Auffassung geben wollte, so hatte er dabei doch immer den universellsten Impuls, daß er als der spezifische Heidenapostel seine Wirksamkeit von Haus aus auf die spezifische Heidenstadt beziehen mußte. Auf diese Seite gehört namentlich Luthers Vorrede zum Römerbrief, Heideggers Enchiridion S. 535, Tholuck in den früheren Auflagen seines Commentars, Olshausen, Rückert, Reiche, Köllner, Glöckler, Philippi. Ueber verschiedene Fassungen dieser Ansicht s. Schott S. 17; die ausgeprägteste gibt Olshausen. „Man kann daher sagen, im Brief an die Römer ist gleichsam eine paulinische Dogmatik enthalten, indem alle wesentlichen Momente, die der Apostel Paulus in seiner Behandlung des Evangeliums vorzugsweise hervorzuheben pflegte, hier ausführlich entwickelt werden." Philippi: „Er sollte die persönliche Predigt Pauli in Rom vertreten, daher er eine zusammenhängende Lehrentwicklung des spezifisch-paulinischen Evangeliums enthält, wie kein anderer."

„Diesen Allen, erklärt nun Schott, muß ich mit Baur entschieden widersprechen." Freilich widerspricht er ihnen nicht in dem Sinne von Baur. Die Voraussetzung von Baur über den Ebionitismus der römischen Gemeinde hat denselben zu der monströsen Consequenz geführt, daß das Thema des Römerbriefs erst in dem Abschnitt vom 9—11. Kapitel bestimmt hervortrete (wogegen Tholuck früher in dem gleichen Abschnitt nur ein historisches Corollarium finden wollte). „Die immer zunehmende Zahl der von Paulus aufgenommenen Heidenchristen soll die Ansprüche der Judaisten bis dahin gesteigert haben, daß selbst die Aufnahme von Heiden unter Bedingung der Beschneidung ihnen nicht mehr zulässig geschienen, daß sie überhaupt die Aufnahme von Heiden, so lange Israel noch nicht bekehrt, als Beeinträchtigung angesehen*). Diesem conkreten Gegenstande diene die vorhergehende Abhandlung zur Vorbereitung, wie der Apostel überhaupt pflege, empirische Verhältnisse sofort unter den höchsten und allgemeinsten Gesichtspunkt zu stellen." (Thol.). — Obschon Tholuck die Ansicht von Baur verwirft, hat sie ihn doch in soweit bestimmt, daß er die frühere Ansicht von der beziehungslosen Allgemeinheit des Briefes aufgegeben, und angenommen, der Apostel habe seine Lehre von dem alleinigen Heil in Christo mit der bestimmten Absicht vorgetragen, „theils den in der Gemeinde vorhandenen judenchristlichen Tendenzen Schranken zu setzen, theils der in nächster Zukunft drohenden Irreleitung von den Judaisten vorzubeugen." Wie nahe lag es bei dieser Auffassung, zugleich zu bemerken, daß der Apostel mit seinem Briefe ebenfalls einen Widerhalt gegen die Keime und die künftige Entwicklung heidenchristlicher Antinomismen in die römische Gemeinde niederlegen wollte!

Schott verwirft die Meinung, „es müsse aus der ganzen Masse des Briefes auf Anlaß und Zweck desselben geschlossen werden," will aber den Apostel selbst fragen, was er über Zweck und Anlaß seines Briefes sage, womit er wenigstens wieder theilweise in die Aufschlüsse hineingeräth, welche der Inhalt des Briefes darbietet. Das Ergebniß seiner Untersuchung

*) Und das soll, wie v. Baur annimmt, doch immer noch ein gelinderer Ebionitismus gewesen sein (s. Tholuck S. 17).

des Proömiums ist folgendes: „Indem Paulus darangebt, mit seiner heidenapostolischen Predigt sich in das Gebiet des Occidents zu begeben, wünscht er die römische Christengemeinde zu besuchen, und durch gegenseitiges Kennenlernen in ein näheres persönliches Verhältniß zu ihr zu treten, in der Absicht, um an dieser in der occidentalischen Welthauptstadt lebenden Gemeinde einen festen Stützpunkt für sein jetzt zu beginnendes abendländisches Heidenmissionswerk zu haben." — Jene Verständigung mit der römischen Gemeinde aber konnte in keiner anderen Weise erzielt werden als so, „daß er Natur und Wesen seines apostolischen Werkes, und die Grundsätze, von denen er sich bei der Ausrichtung desselben leiten ließ, ausführlich darlegte." Schott findet daher auch in dem Briefe „nicht eine Exposition der paulinisch-christlichen Lehre, sondern eine begründende und rechtfertigende Darstellung der paulinischen Missionsthätigkeit." Als unhaltbar im Ganzen erscheint uns in der vorliegenden Schrift die starke Entgegensetzung des historischen Motivs gegen das dogmatische. Sodann im Einzelnen: 1) Die Scheidung zwischen dem Orient und dem Occident, wornach der erstere als die Sphäre des Judenchristenthums bezeichnet wird, der letztere dagegen als die Sphäre, mit deren Betretung erst die rein heidenchristliche Wirksamkeit des Apostels beginne (S. 102 ff.). 2) Die Annahme, der Apostel habe der Gemeinde in Rom in seinem Briefe ein apologetisch gehaltenes Programm seiner Missionswirksamkeit vorlegen wollen, um ihre Anerkennung und so in ihr einen Stützpunkt zu gewinnen, nicht aber beabsichtigt, der Gemeinde in Rom das Evangelium nach seiner Fassung zu verkündigen. 3) Er wolle allerdings die Gemeinde zu Rom mit seinen Ermahnungen in einen Stand setzen, worin sie Stützpunkt seiner abendländischen Missionsthätigkeit werden könne, allein auf Rom selbst habe er es dabei nicht eigentlich abgesehen, Rom selbst sei nicht sein Ziel, sondern es solle ihm nur zum Stützpunkt dienen für seine Wirksamkeit im Occident, zunächst in Spanien.

Es ist vor allen Dingen mißlich, den historischen Anlaß und den dogmatischen zu trennen, oder gar in Gegensatz zu bringen. Der Heidenapostel hat sich vor der römischen Gemeinde nicht über seine Missionswirksamkeit im Abendlande zu legitimiren; er hat sich aber nach dem Grundsatz apostolischer Ordnung bei ihr zu rechtfertigen, wenn er auch ihr τολμηροτέρως (was doch nicht heißt, defensiv) schreibt und das Evangelium verkündigt. Offenbar ist der erste Grundgedanke des Briefs: Der Beruf des Heidenapostels ist ein Beruf für Rom, und deßwegen hat sich Paulus die Stadt Rom lange zum Ziel gesetzt. Der zweite Grundgedanke aber, welcher den ersten limitirt, ist die Idee der apostolischen Ordnung. Der Apostel darf die Gemeinde, welche schon lange ohne sein Zuthun besteht, nicht ohne Weiteres als seine Stiftung in Anspruch nehmen. Daher bezeichnet er seinen bevorstehenden Besuch als eine Reise in den heidnischen Occident, nach Spanien, der Gränze der abendländischen Heidenwelt, wobei ihm Rom einen gastlichen Aufenthalt gewähren soll. So wahr dieser Ausdruck ist, so ist der Apostel doch von der Zuversicht erfüllt, daß er es wagen kann, Rom als seine Gemeinde anzusprechen, und zwar als die Gemeinde, in welcher er die welthistorische Einigung von Judenchristenthum und Heidenchristenthum, von Jerusalem und Antiochien zu vollziehen hat. Demgemäß entfaltet er die religiös-sittliche Kraft seines Evangeliums, wie es geeignet ist, Juden und Griechen selig zu machen, also auch zu einigen, indem es mit derselben Evidenz a. Juden und Heiden zu Sündern macht; b. mit derselben Gewißheit beiden das Heil in Christo darbietet; c. beide von demselben Tode zum neuen Leben als die Auserwählten hinüberführt; d. das Füreinandersein der beiden in derselben Heilsökonomie Gottes offenbar macht (Kap. 9—11); e. das Evangelium sich als Heiligungskraft für Juden und Heiden erweist, welche beide Theile tüchtig macht, einander wechselseitig zu tragen, und sich so von ihren Einseitigkeiten in Judaismen und Paganismen zu befreien (Kap. 12 ff.). Diese Momente fassen sich darin zusammen, daß der Apostel der Gemeinde zu Rom nicht etwa nur beispielsweise, sondern thatsächlich wirksam beweist, daß er als der universelle Heidenapostel zugleich den Beruf habe, mittelbar auch der Apostel Israels (Kap. 11, 13 u. 14) und der Unität der Judenchristen und der Heidenchristen zu sein, und daß Rom, die universelle Heidenchristengemeinde, als solche den Beruf habe, Unitätsgemeinde der Judenchristen und der Heidenchristen zu werden. — Beides in der Kraft des universellen Evangeliums, welches alle Auserwählten verbindet, und welches er schon jetzt schriftlich, bald aber auch mündlich ihnen verkündigen will, um Rom zum Ausgangspunkte dieser universellen Glaubenskirche zu machen.

Die Sache steht demnach so, daß der Apostel, der seine Wirksamkeit als Judenapostel begann (Apostg. 9, 22. 28) und der darauf zum Heidenapostel im speziellen Sinne wurde (Apostg. 22, 21; Gal. 2), nun das dritte Stadium seiner Wirksamkeit betritt, indem er als Völkerapostel sein Apostolat verwandelt zur Ausprägung einer Unitätskirche, welche Judenchristen und Heidenchristen in Eins zusammenfaßt.

§. 5.

Ort und Zeit der Abfassung des Briefes.

Es ist eine ziemlich allgemeine und durch die verschiedensten Indicien festgestellte Annahme, daß der Apostel den Brief an die Römer von Korinth aus während seines Aufenthaltes auf der dritten Missionsreise daselbst geschrieben habe.

Nach Röm. 15, 25 ff. war der Apostel, als er diesen Brief schrieb, in Begriff, mit dem Ertrag einer Collekte aus Mazedonien und Achaja nach Jerusalem zu reisen. Diese Collekte aber hat er auf seiner dritten Missionsreise in Korinth zu Ende gebracht nach 1 Kor. 16, 1—3; 2 Kor. 9. Schon diese Combination weist hin auf den letzten dreimonatlichen Aufenthalt des Apostels in Achaja (Apostg. 20, 2), und zwar insbesondere auf Korinth, da diese Stadt die Metropole der Kirche von Achaja war, und der Apostel nach 1 Kor. 16, 1—7; 2 Kor. 9, 4; 12, 20; 13, 2 hier verweilen wollte. Für Korinth spricht auch, daß der Apostel den Brief durch die Diakonissin Phöbe aus der korinthischen Hafenstadt Kenchreä absandte (Kap. 16, 1 u. 2); daß er die römischen Christen grüßt von seinem Hauswirthe Gajus (Kap. 16, 23), von dem wir annehmen dürfen, daß er mit dem korinthischen Gajus (1 Kor. 1, 14) identisch ist; ebenso von dem Stadtrentmeister Erastus, welcher nach 2 Tim. 4, 20 (vgl. Apostg. 19, 22) wohl in Korinth Wohnsitz und Heimat hatte. Ganz ohne Grund hat Dr. Paulus aus Kap. 15, 19 schließen wollen, der Brief sei in einer Stadt Illyriens geschrieben worden. Mit Recht nimmt Meyer an, der Brief sei geschrieben worden, bevor der Apostel, welcher erst die Absicht hatte, unmittelbar von Achaja aus nach Syrien und Jerusalem zu reisen, durch jüdische Nachstellungen bewogen wurde, wieder über Mazedonien zurückzugehen (s. Apostg. 20, 3); da er Kap. 15, 25—31 von diesem erheblichen Umstande nichts erwähnt.

Die Zeit der Abfassung des Briefes war also um das Jahr 59 nach Christo. Auch die Notiz Apostg. 28, 21, wornach die römischen Juden noch von einem Briefe des Paulus nach Rom nichts zu wissen scheinen, ist zur Consequenzmacherei benutzt worden; der Brief sollte demzufolge nach Tobler einer späteren Zeit angehören — ein Dissensus, welchen Flatt und Meyer bestritten haben.

Der Brief wurde von Paulus einem Gehülfen Tertius in die Feder diktirt (Kap. 16, 22). „Den Grund, weßhalb Paulus seine Briefe nicht selbst schrieb, hat man nicht in einer Ungeübtheit im Griechisch-Schreiben zu suchen, welche ganz mit Ungrund angenommen wird, sondern in der apostolischen Stellung, welcher für Schreibarbeiten untergeordnete Hände zu Dienste waren.“ Meyer. S. Gal. 6, 11 und das Bibelwerk: Der Brief an die Galater S. 116.

§. 6.

Die Bedeutung des Briefes an die Römer.

Olshausen theilt die paulinischen Briefe ein in drei Klassen: erstlich dogmatische Lehrbriefe, sodann praktische Lehrbriefe, und endlich freundschaftliche Herzensergüsse. Daß diese Eintheilung nicht haltbar sei, ergibt sich schon aus der Bemerkung, daß er auch die tiefsinnigen christologischen Briefe an die Epheser und an die Kolosser nebst dem Philipperbrief und dem Brief an den Philemon in die Klasse der „freundschaftlichen Herzensergüsse“ gesetzt hat. Auch damit aber ist wenig gesagt, daß der Römerbrief in die Klasse der dogmatischen Lehrbriefe gesetzt ist. Richtiger ist die Bemerkung Olshausens, der Brief an die Römer sei dem Briefe an die Galater am meisten verwandt; doch führt es nicht zum Ziele, wenn er sagt: „Beide behandeln das Verhältniß von Gesetz und Evangelium; während aber im Römerbrief dieses Verhältniß ganz objektiv aufgefaßt ist, stellt es der Galaterbrief polemisch im Gegensatz gegen die judaisirenden Christen dar. Auch beschränkt sich der Brief an die Galater einzig und allein auf dieses Verhältniß, und handelt dasselbe kürzer, als im Römerbrief geschieht, ab. Im Sendschreiben an die Römer dagegen wird das Verhältniß von Gesetz und Evangelium im eigentlichen Sinne des Wortes didaktisch, ja wissenschaftlich dargelegt ꝛc.“ Wir haben schon bemerkt, wie die beiden Briefe als spezifisch soteriologische Briefe im engeren Sinne zu bezeichnen sind, wie aber der Römerbrief die Rechtfertigung durch den Glauben an Christum im Gegensatz gegen das allgemeine menschliche Verderben darstellt, der Galaterbrief im Gegensatz gegen die falsche Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes. Damit hängt denn auch zusammen, daß der Brief an die Römer weit umfassender angelegt ist, als der Brief an die Galater, indem er es mit dem Heidenthum und dem Judenthum zugleich zu thun hat, indem er zeigen will, daß weder die Offenbarung Gottes durch die Natur und durch das Gewissen bei den Heiden, noch das Gesetz bei den Juden das Heil gebracht hat, und indem er das menschliche Verderben und die gegenüberstehende Erlösung durch drei Stadien hindurchführt in der universellsten, erschöpfendsten Betrachtung, welcher dann eine ebenso allseitige Nutzanwendung entsprechen muß.

Obschon der Brief an die Römer der Reihenfolge nach in die Mitte der paulinischen Briefe gehört, so ist ihm doch der Primat unter denselben zweimal zuerkannt worden, ein Primat, welcher zu dem angeb-

lichen Primat des römischen Bischofs in augenscheinlicher Opposition steht. Denn so bestimmt widerspricht der Römerbrief in seinem paulinischen Typus, in seiner Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes, der Lehre Roms, daß er noch heute als ein immer von neuem gültiges Sendschreiben „an die Römer" insbesondere betrachtet werden kann.

Seiner Bedeutung wegen hat ihn die alte Kirche schon in der Disposition des neutestamentlichen Kanons, insbesondere des „Apostolos" an die Spitze der paulinischen Briefe gestellt, wobei allerdings auch das Ansehen der römischen Gemeinde mit in Betracht wird gekommen sein. Noch mehr hat die Reformation den Brief in's Licht gerückt. „Von der im Römer- und Galaterbrief entwickelten Grundwahrheit ging die Reformation in ihrem Gegensatz gegen den in die christliche Kirche eingedrungenen Judaismus aus. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben wurde so das dogmatische Centrum. Daher die Bedeutung, welche unser Brief namentlich in der protestantischen Kirche erhalten. Die Vorlesung gerade über diesen Brief war Melanchthon die theuerste, fast ununterbrochen wiederholte er dieselbe, und wie einst Demosthenes den Thucydides, hat er diesen Brief zweimal mit eigener Hand abgeschrieben, um ihn desto tiefer seinem Gedächtnisse einzuprägen (Strobel, Literaturgeschichte der loci Melanchthons, S. 13). Da er hier die Hauptartikel des christlichen Glaubens entwickelt fand, so gründete sich auf den Brief an die Römer die erste Glaubenslehre der neuen Kirche, Melanchthons loci communes 1521. Seitdem wurde der Brief als ein Compendium der biblischen Dogmatik betrachtet, unter welchem Gesichtspunkte auch Olshausen räth, das exegetische Studium damit zu beginnen. Eher möchte man indeß, wenn man den Gedankengang von Kap. 1—11 verfolgt, eine *christliche Philosophie der Weltgeschichte* darin niedergelegt finden, vgl. Baur, Paulus S. 657." Tholuck. Bei der letzteren Auffassung würde man freilich die christologische ἀρχή sowie das eschatologische τέλος zu wenig bedacht finden; die Soteriologie allerdings findet sich mit ihrem Gegensatz, der Ponerologie, in der universellsten Weise dargestellt, und zwar unter einem die Heidenwelt und das Judenthum umfassenden unionistischen Gesichtspunkte. Olshausen ist der Meinung, Luther habe nur den Galaterbrief commentirt, weil in ihm das Verhältniß zwischen Gesetz und Evangelium ausschließlich behandelt werde, auch habe er die Aussprache über die Prädestination (Röm. 9 ff.) vermeiden wollen. Ueber die Prädestination hat sich doch Luther anderwärts bestimmt genug ausgesprochen. Daß ihm für seinen Zweck der Galaterbrief näher lag, hat offenbar darin seinen Grund, daß dieser Brief auf das schärfste die Gerechtigkeit des Glaubens der falschen Gerechtigkeit aus den Werken gegenüberstellt. Wie Luther aber den Römerbrief gewürdigt, das ergibt sich aus seiner Vorrede zu diesem Brief. Ueber die Wichtigkeit des Briefes für die Kirche in ihrer Neigung zum gesetzlichen Wesen, über den Zusammenhang desselben mit der persönlichen Erfahrung des Paulus und über seine Schwierigkeiten s. Olshausen S. 54 ff.

§. 7.

Literatur zum Briefe Pauli an die Römer.

Siehe das obige Verzeichniß der paulinischen Literatur überhaupt. Zudem die Verzeichnisse in Lilienthals Bibl. Archivarius, S. 427 ff., woselbst sich namentlich auch ein reiches Verzeichniß älterer Schriften über einzelne Stellen des Briefes findet; in Fuhrmanns Handb. der theol. Literatur 2, S. 326; bei Winer: Handb. der theol. Literatur I. Bd. S. 255 ff.; II. Bd. S. 121; Supplement S. 39. Bei Danz, Universalwörterbuch der theol. Literatur S. 346 findet man ein ausführliches Verzeichniß der betreffenden Literatur nicht nur über den ganzen Brief, sondern auch über einzelne Abschnitte und Kapitel. Dazu kommt das Supplementheft S. 93. — Antiq. Katalog von H. W. Schmidt in Halle CLXXV, 1. S. 71; CCXI, S. 54 ff. Die Einleitung zum Neuen Testamente von Guerike S. 320; von Reuß S. 93; von Reiche S. 96 ff.

Sodann die Commentare. Tholuck nennt S. 26 ff. als Ausleger 1) *unter den Kirchenvätern*: Origenes, Chrysostomus, Theodoret, Theodor von Mopsvestia (Fragmente), Theophylakt, Oekumenius, griechische Scholien der moskauischen Codd. bei Matthäi, Augustinus, Pelagius, Hilarius (Ambrosiaster). 2) Mittelalterliche Ausleger: Herveus, Hugo a St. Victore, Abälard, Thomas Aquin. 3) Katholische Ausleger seit der Reformation: Erasmus, W. Este, eine Reihe von jesuitischen Auslegern, worunter Ben. Justinian hervorragend, Corn. a Lapide, Calmet, und die neueren s. unten. 4) Protestantische Ausleger bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts: a. Reformirte Ausleger. Calvin „als Muster einfacher und präziser Auslegung" (deutsch von E. W. Krummacher und L. Bender, Frankfurt a. M. 1837), Beza, Zwingli, Pellikanus, Bullinger, Bucer, Aretius, Pareus, Piscator. b. Lutherische: Luther (die berühmte Vorrede zum Römerbriefe), Melanchthon (annotationes 1522; commentarii 1532), Bugenhagen, Brenz, Camerarius, Hunnius, Balduin. 5) Protestantische Ausleger bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts: Reformirte, Drusius, de Dieu, Heinsius, die beiden Capellus, Hammond, Clerikus,

Coccejus (mit Recht hervorgehoben). Lutherische des 17ten Jahrhunderts: Erasmus Schmid, Calixt (Reliquien aus Vorlesungen), Calovius, Spener, Christ. Wolf (curae philol.), Bengels Gnomon (1742; wegen seines hervorragenden Werthes neuerdings mehrfach neu aufgelegt). Arminianer: Grotius (annotationes in Nov. Test.), Limborch, Turretin (von Tholuck dieser Schule zugezählt), Wetstein (Parallelen). Socinianer: Crell, Schlichting, Przipzov. 6. Evangelische Ausleger von der Mitte des 18. Jahrhunderts an: — Uebergangszeit: Heumann, Mosheim, Joh. Ben. Carpzow („der vierte dieses Namens"), Morus, Christian Schmid; voran Semler. Auch noch hieher gehörig Koppe. Neuere Zeit: Tholuck (1. Aufl. 1824), Flatt, Stenersen (dänisch), Klee (kath.), Benecke, Rückert, Paulus, Stuart (Amerika), Reiche, Köllner, Glöckler, Hodge (Amerika), Olshausen, de Wette, Stengel (kath.), Fritzsche (3 Bde), Meyer, Oltramare (franz.), Nielsen (dänisch, deutsch von Michelsen), Baumgarten-Crusius, Reithmayer (kath.), Krehl (1845), Adalb. Maier (kath.), Philippi (1848). Die Beurtheilung der bedeutendsten neueren Commentare s. bei Tholuck S. 32. 33. — Zu ergänzen ist dieses Verzeichniß — außer den aus Winers Handbuch der theol. Literatur, S. 255ff., und Supplement, S. 40 und sonst hier noch nachzutragende Commentaren durch Folgende: Bisping, der Brief an die Römer, 2. Aufl., Münster bei Aschendorf. Vinke, de Brief van den Apostel Paulus an de Romeinen, 2. Aufl., Utrecht 1860. Mehring, der Brief Pauli an die Römer, Stettin 1859. Schott, der Römerbrief, seinem Endzweck und Gedankengang nach ausgelegt, Erlangen 1858. Van Hengel, Interpretatio Epistolae Pauli ad Romanos, Leiden und Leipzig, 1. Bd. 1854, 2. Bd. 1859. Haldane, Auslegung des Briefes an die Römer, mit Bemerkungen über die Commentare Macknigths, Stuarts und Tholucks. Aus dem Englischen. Hamburg 1839—43. Umbreit, der Brief an die Römer, auf dem Grunde des Alten Testaments ausgelegt, Gotha 1856.

Theologisch-exegetische Monographien über den Römerbrief. S. Reuß S. 95. Winzer, adnotatt. ad loca quædam epist. P. ad Rom., Leipzig 1835. Michelsen, de Pauli ad Rom. ep. duobus primis capitibus, Lübeck 1835. Seyler, dissert. exeg. in ep. P. ad Rom. C. IV, Halle 1824. Rothe, neuer Versuch einer Auslegung der pauliniſchen Stelle, Röm. 5, 12—21, Wittenberg 1836. Mangold, exeget. Versuch über Röm. 5, 11—21, Erfurt 1841. Käuffer, Examinatur novissima Bretschneideri de loco Rom. V, 12 sententia, Dresden 1834. Hugenholtz, disp. de Cap. 6 ep. P. ad Rom., Utrecht 1821. Kohlbrügge, das 7. Kap. ꝛc., Leiden 1840. Fischer, ad loc. ad Rom. 8, 18—34, Wittenberg 1806. Grimm, de vocab. κτίσις Rom. 8, 19 commentatio, Leipzig 1812. Reiche, de natura gemebunda, Rom. 8, 19, Göttingen 1830—32. Gadolin, Röm. 8, 28—30, Helsingfors 1834. Beck, Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwickelung des 9. Kap., Stuttgart 1839. Ranfft, deutliche Erklärung des 9—11 Kap. der Epistel Pauli an die Römer, Leipzig 1750. Krummacher, E., das Dogma von der Gnadenwahl (nebst Auslegung des 9 — 11. Kap.), Duisburg 1856. Ueber dasselbe Kapitel Steudel in der Tübinger Zeitschrift 1836, I; Baur daselbst, III; Haussert in Pelt's Mitarbeiten 1838, III; Meyer daselbst; Hoffmann Schriftbeweis, I, S. 212. Borger, de parte epist. ad Romanos paræneticа, Leiden 1840.

Praktische Commentare und homiletische Literatur: Spener, Erklärung des Briefes an die Römer, neu herausgegeben von Schott 1839. Storr, Betrachtungen über den Brief an die Römer, Tübingen 1823. Kraußold, Erklärungen und Betrachtungen zu den drei ersten Kapiteln des Römerbriefs, Nürnberg 1830. Geißler, 1831. Lossius, 1836. Kohlbrügge, das 7. Kapitel des Briefes Pauli an die Römer in ausführlicher Umschreibung, Elberfeld 1839. Fr. Magnus Roos, Auslegung des Briefes an die Römer, neue Ausgabe, Reutlingen 1860. Klöter, Religions-Moralität nach Paulus an die Römer, Bayreuth 1847. Besser, Bibelstunden (7. Bd), Pauli Brief an die Römer, Halle 1861. Sachliche Auslegung des Neuen Testamentes von Fr. Brandes (reformirtem Prediger in Göttingen), 1. Bd. Sendschreiben des Apostels Paulus an die Römer, Göttingen bei Hofer. Die Bibelwerke von Gerlach, Lisco und das Calwer Handbuch sind auch hier in Erinnerung zu bringen. Ebenso Heubners Auslegung des Neuen Testaments. Bunsens Bibelwerk umfaßt den Römerbrief im 8. Bande, erste Hälfte, Leipzig 1863. Neuerdings erschien: das Neue Testament u. s. w. mit Nutzanwendungen von Hedinger, neu durchgesehn von Ledderhose, 2 Bde. Basel 1863. — Ortloph, der Brief Pauli an die Römer, 1. Abth., Erlangen 1865.

§. 8.

Der Inhalt und die Eintheilung.

a. Der Inhalt.

Der Brief an die Römer, in seinen 16 Kapiteln der umfassendste der pauliniſchen Briefe, verbindet in der innigsten Weise den Charakter eines dogmatischen Lehrbriefs mit dem Charakter eines ekklesiastischen Anschreibens in einer spezifisch-persönlichen Beziehung. Der Apostel will sich, wie schon bemerkt

wurde, von seinem Standpunkte als der Heidenapostel, nach einem befriedigenden Abschluß seiner apostolischen Wirksamkeit im Orient, die Christen-Gemeinde zu Rom vollbereiten zum Centrum und Ausgangspunkt einer bis an die Gränzen des Occidents (Spanien) gehenden Wirksamkeit im Abendlande. Sein Wirken im Abendlande soll aber nicht blos universell sein, indem es Abendland und Morgenland in Christo vereinigt, sondern auch indem es in Rom den eigentlichen Typus ausbildet für die Unionskirche der Judenchristen und der Heidenchristen. Der Heidenapostel ist nach seinem Bewußtsein vollständig zum Völkerapostel gereift, und in diesem Sinne will er der Gemeinde zu Rom das Gepräge einer Völkerkirche geben, die er als seine Stiftung betrachten kann, und benutzen als Heerd seiner universellen Wirksamkeit. Diesem Zweck, die römische Stiftung von ungewisser Autorität in eine bestimmte Stiftung von paulinischer Autorität zu verwandeln, entspricht die universelle soteriologische Doktrin des Briefes, bezogen auf den universell ekklesiastischen Beruf des Paulus. Alle Menschen, und zwar in dem Gegensatz von Juden und Heiden, sind in Folge der Preisgebung der lebendigen Gottesverherrlichung als Sünder ohne Gerechtigkeit und Ruhm vor Gott, alle Menschen haben einen gemeinsamen Gnadenstuhl zur Versöhnung in Christo; alle sollen aus dem alten Leben des Todes in der Sünde, oder im Fleisch und unter dem Gesetz, übergehen zu dem neuen Leben in Christo, im Geiste und in der Freiheit, Alle waren beschlossen unter das Gericht des Unglaubens, Alle sollen die göttliche Erbarmung erfahren. Auf diesen dogmatischen Grund soll sich die Gemeinde zu Rom vollständig stellen, und dem entsprechend ihr inneres Verhältniß zwischen Judenchristen und Heidenchristen, wie ihr äußeres Verhältniß zur Welt reguliren, demgemäß aber auch erkennen, daß sie ihren Beruf als die Centralstadt der abendländischen Kirche erst dann verwirklicht, wenn sie den Beruf des Paulus erkennt, und sich ihm in seinem universellen Wirken als Ausgangspunkt anvertraut.

Unser Brief ist darin beinahe ein Unicum des Apostels, daß er an eine Gemeinde geschrieben ist, welche der Apostel nicht gestiftet, ja noch nicht einmal besucht hat. Das Befremdende dieser Thatsache wird aber dadurch erklärt, daß die Gemeinde einerseits hinsichtlich der apostolischen Autorität noch völlig vakant ist, und in fofern auch noch nicht als Gemeinde organisch vollendet, und daß sie andererseits nicht nur als die Gemeinde der Weltstadt an den Völkerapostel naturgemäß verwiesen, sondern auch schon lange von ihm im Geiste besucht, und demgemäß von seinen Genossen als seine Wirkungssphäre in Besitz genommen worden ist. Eine ähnliche Verwandtniß hatte es mit dem Briefe an die Kolosser doch konnte sich der Apostel als den mittelbare Stifter dieser Gemeinde (durch Epaphras) ansehen

Der Brief hat nach seiner dogmatischen Seite ei nen vorwaltend soteriologischen Charakter. I formeller Beziehung hat der Römerbrief mit der Galaterbrief den vorsichtigen Ausdruck gemein, wo mit der Apostel die eine Gemeinde so zu sagen sondi und fragt, ob sie schon seine Gemeinde sei, die an dere, ob sie seine Gemeinde noch sei (Röm. 15 15. 16; Gal. 4, 19. 20). —

Mit dem Epheserbrief hat der Römerbrief das g mein, daß er zeigt, wie das Heil in Christo die He den und Juden zu Einer Gemeinde Gottes mach im Epheserbrief aber gründet er diese Unität auf da christologische Prinzip, in unserem Briefe wird s vermittelt durch die Soteriologie. Eine ähnliche B ziehung wie zu dem Epheserbriefe hat er zu der Briefe an die Kolosser.

Nach seiner ekklesiastischen Seite und daher au besonders in seinem praktischen Theile ist unser Bri verwandt mit den Korintherbriefen. Hier aber h der Apostel eine Autorität und Stiftung zu begrün den, während er sie dort zu behaupten hat.

In dem Abschnitt von Kapitel 9—11 kommt un ser Brief dem eschatologischen Inhalt der Thess lonicherbriefe nahe. Die Begrüßungen im 16. K pitel erinnern an den Philipperbrief; der praktisch Theil erinnert an die Pastoralbriefe.

Eigenthümlich stark hervortretend ist in unsere Briefe die Idee der Frömmigkeit oder der Gerechti keit als eines lebendigen Gotteskultus; vielleicht au durch das starke Vorherrschen des praktischen Kultu lebens in der römischen Vorstellungsweise veranlaß Der Sündenfall der Menschheit ist eingetreten dur das große peccatum omissionis: Die Mensch haben ungeachtet der natürlichen Gottesoffenbarun die lebendige Anbetung und Lobpreisung Gottes un terlassen (Kap. 1, 21). Daher stellt sich die Entwick lung des Verderbens bei den Heiden dar in einer ve äußerlichten Symbolik, welche immer mehr in m thischen Götzendienst versinkt und ein immer voller deteres Verderben der Sitten zur Folge hat (Kap. 22—32); bei den Juden aber in der furchtbare Karrikatur, welche der fleischliche Fanatismus au ihrem religiösen Eifer selbst macht (Kap. 2, 17—24 Daher ist auch die Darstellung des Heils für de Glauben der Gnadenstuhl im Allerheiligsten (Ka 3, 25), der Glaube ein priesterlich freier Zugang z der Gnade (Kap. 5, 2), welcher die ganze Lebens entfaltung des Christen in ein Gotteslob verwande (V. 3—11). Daher ist die Krone des neuen Leben eine durch den Gebetsgeist der Gläubigen verbürg Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gotte

(Kap. 8). Daher endlich muß auch das ökonomisch begränzte Gericht Gottes über Israel, die ganze Heilsökonomie Gottes über der dunklen Weltgeschichte, zum Preise Gottes gereichen (Kap. 11, 36). Das neue Leben aber stellt sich demzufolge dar als der bestimmte Gegensatz des Sündenfalls. Wie mit jenem der lebendige Gottesdienst aufhörte, so geht mit dem Christenleben der wahre, geistige Gottesdienst wieder an, indem sie ihre Leiber als lebendige Brandopfer Gott weihen (Kap. 12, 1 ff.). Zu dem lebendigen Gottesdienst des Christenlebens steht aber selbst die weltliche Obrigkeit (Kap. 13, 1 ff.) in einem Diakonats- (V. 4) und Liturgen-Verhältniß (V. 6). Unbewußt nämlich ist sie nach ihrer sittlichen Bedeutung, welche eben auch eine sittlich freie Anerkennung verlangt (V. 5) dem höchsten Zweck und Entwickelungsziel der Weltgeschichte, der Verherrlichung Gottes durch Christum untergeordnet. Dieser Verherrlichung gemäß aber soll sich die Gemeinde gestalten, sie soll sich gestalten zum Werkzeuge für den Zweck, daß alle Völker Gott preisen (Kap. 15, 11). Dahin zielt denn auch der Brief des Apostels: es ist ein priesterliches Wirken, welches die Heiden zu einem angenehmen Gottesopfer machen will (Kap. 15, 16). Endlich entspricht es dieser Auffassung des Reiches Gottes als eines wiederhergestellten Realkultus, daß der Apostel seinen Brief beschließt mit einer liturgischen Doxologie, in welcher der Glaube auf die Verheißungen und Verkündigungen des Evangeliums dem lebendigen Offenbarungsgott mit einem ewigen Amen antwortet (Kap. 16, 25—27), eine Stelle, zu deren Erklärung man die Aussprüche 1 Kor. 14, 16; 2 Kor. 1, 20; Hebr. 12, 22; 13, 15; Offb. 4, 10 vergleichen muß. Die Gemeinde zu Rom soll also, ihrem Beruf entsprechend, ein Brennpunkt für die Wiederherstellung der lebendigen, realen und universalen Gottesanbetung der Völker werden, als Stiftung des Paulus, des universellen Völkerapostels. Sie soll in dem Sinne der Ausgangspunkt der abendländischen Völkerkirche werden, in welchem das Wort katholisch ursprünglich gebraucht worden, d. h. in Harmonie mit den religiös-sittlichen Bedürfnissen der Menschheit, in Harmonie mit der sittlichen Bedeutung und Aufgabe des Staats, in Harmonie mit den freien wie den ängstlichen Gewissen der Gläubigen auf Grund der Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke.

b. Die Eintheilung.

Die Einleitung und das Fundamental-Thema.

Das Apostolat des Paulus bestimmt zur Verherrlichung des Namens Gottes vermittelst des Evangeliums Christi, der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für den Glauben in aller Welt unter Juden und Heiden, Kap. 1, 1—17.

Erster Abschnitt. Die Inschrift und die Begrüßung. Der Apostel, seine Berufung, sein Apostelamt, seine Begrüßung der Heiligen in Rom, V. 1—7.

Zweiter Abschnitt. Der Anknüpfungspunkt. Der Ruhm des Glaubens der Christen zu Rom in aller Welt und sein Verlangen und Vorhaben, zu ihnen zu kommen, ihnen das Evangelium zu verkündigen, V. 8—15.

Dritter Abschnitt. Das Fundamentalthema. Die Freudigkeit des Apostels, das Evangelium von Christo zu verkündigen, da es eine Gotteskraft ist zum Heil für Juden und Heiden als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch und für den Glauben, V. 16. 17.

Erster Theil.

Die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens als der Wiederherstellung der wahren Gottesanbetung Kap. 1, 18—Kap. 11.

Erste Abtheilung.

Die Sünde und die Gnade in ihrem ersten Gegensatz, dem wirklichen religiös-sittlichen Leben. Die wirkliche Erscheinung des Verderbens und des Heils. Die Gerechtigkeit des Glaubens. Der Zorn Gottes über alle Ungerechtigkeit der Menschen; das heißt: das wirkliche Verderben der Welt in seinem durch Gottes Gericht beschleunigten Entwickelungsprozeß zum Tode, und die gegenübertretende Rechtfertigung der Sünder durch den Gnadenstuhl oder die Versöhnung in Christo für den Glauben. Kap. 1, 18—Kap. 5, 11.

Erster Abschnitt. Der Anfang alles wirklichen Verderbens der Welt, und der Heiden insbesondere, und des Gerichts über dieselben; die Vernachlässigung der allgemeinen Offenbarung Gottes durch die Schöpfung in der Unterlassung des realen Gottescultus als Dank und Lobpreisung, Kap. 1, 18—21.

Zweiter Abschnitt. Die Entwickelung des heidnischen Verderbens unter dem richtenden Dahingeben von Seiten Gottes (dem Zurücktreten seines Geistes). Von der Symbolik zum Bilderdienst und zum Thierdienst, von dem theoretischen zum praktischen Verderben, von der natürlichen Sünde zur unnatürlichen und gräuelhaften bis zur Entfaltung aller Untugenden und Laster und bis zur dämonischen Lust am Bösen, bis zu der bösen Maxime selbst, Kap. 1, 22—32.

Dritter Abschnitt. Uebergang von dem Verderben der Heiden zu dem Verderben der Juden. Der höhere universelle Gegensatz über dem Gegensatz des Heidenthums und des Judenthums: strebende und widerstrebende Menschen. Die Allgemeinheit des Verderbens, und bei der Allgemeinheit der Schuld das schlimmste Verderben: Richten über den Nächsten. Dieses Richten wird erschwert durch das Fortbestehen eines allgemeinen Gegensatzes von frommen, strebenden Menschen und von hartnäckigen Feinden der Wahrheit durch alle Welt innerhalb des allgemeinen Verderbens, gegenüber dem gerechten, unparteiischen Walten Gottes; und zwar vermöge des Fortbestehens der allgemeinen Gesetzgebung Gottes im Gewissen. Das Offenbarwerden des Gegensatzes gesetzestreuer Heiden und gesetzesverachtender Juden

am Tage der Verkündigung des Evangeliums, Kap. 2, 1—16.

Vierter Abschnitt. Das gesteigerte Verderben des Juden in seinem falschen Gesetzeseifer (ein Seitenstück des Verderbens des Heiden in seiner Symbolik). Die fanatische und böse Weise der Juden, das Gesetz mit Gesetzesstolz zu handhaben und durch falsche Anwendung und Untreue zu verderben — eine Veranlassung zur Lästerung des Namens Gottes unter den Heiden, Kap. 2, 17—24.

Fünfter Abschnitt. Der Nutzen der Beschneidung: Vermittelung der Heilsbedürftigkeit durch die Erkenntniß der Sünde. Die Beschneidung, die zur Vorhaut wird, und die Vorhaut, die zur Beschneidung wird. Oder der äußere Jude möglicher Weise ein innerer Heide, sowie der äußere Heide möglicher Weise ein innerer Jude. Nicht der todte Gesetzesbesitz, sondern die Gesetzestreue ist von Nutzen. Sie vermittelt nicht Gesetzesstolz, sondern Erkenntniß der Sünde, d. h. Heilsbedürftigkeit. Der Vorzug der Beschneidung besteht also eben darin, daß dem Juden die Aussprüche Gottes anvertraut sind, jenes Gesetz, nach welchem alle Menschen dargestellt werden in der Schuld der Sünde. Die Sünde als erkannte Schuld dargestellt gegenüber dem Gesetz, Kap. 2, 25—Kap. 3, 20.

Sechster Abschnitt. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ohne das Gesetz durch den Glauben an Christum für alle Sünder ohne Unterschied, durch die Darstellung Christi, als des Versöhners (Gnadenstuhls); die Gerechtigkeit Gottes als rechtfertigende Gerechtigkeit, Kap. 3, 21—26.

Siebenter Abschnitt. Die Aufhebung des Sichselbstrühmens (oder Eigenruhms) der Menschen durch das Gesetz des Glaubens. Die Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke. Erster Beweis aus der Erfahrung: Gott ist der Gott der Heiden wie der Juden, wie dies die Thatsache des Glaubens der Heiden zeigt, sowie die wahre Erneuerung des Gesetzes durch den Glauben, V. 27—31.

Achter Abschnitt. Zweiter Beweis der Gerechtigkeit des Glaubens: aus der Schrift, und zwar aus der Glaubensgeschichte Abrahams, des Stammvaters der Juden selbst. Abraham ist der Glaubensvater der Heiden wie der Juden, weil er in der Vorhaut gerechtfertigt worden als Heide, und weil er die Beschneidung zum Siegel der Glaubensgerechtigkeit empfangen hat. Auch David ist ein Zeuge für die Gerechtigkeit des Glaubens. Abraham in seinem Glauben an das Wort des persönlichen Offenbarungsgottes, insbesondere an die Verheißung des Isaak, ein Typus der Gläubigen an das Wunder der Auferstehung Christi.

Neunter Abschnitt. Die Frucht der Rechtfertigung. Der Friede mit Gott und die Entwickelung des neuen Lebens bis zur Bewährung der christlichen Hoffnung. Der neue Gottesdienst der Christen. Sie haben den freien Zugang zur Gnade in's Allerheiligste. Daher rühmen sie sich der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes, und selbst auch der Trübsale, durch welche diese Hoffnung vollendet wird. Die Liebe Gottes in Christo als Bürgschaft der Verwirklichung der christlichen Hoffnung. Christi Tod unsere Versöhnung; Christi Leben unsere Seligkeit. Ihre Blüthe: das festliche Rühmen, daß Gott unser Gott sei, Kap. 5, 1—11.

Zweite Abtheilung.

Die Sünde und die Gnade in ihrem zweiten Gegensatz (wie in zweiter Potenz) nach ihren Wirkungen in der Menschennatur und in der Natur überhaupt. Das von Adam ausgegangene, den Menschen gemeinsame erbliche Sündenverderben der Welt und das Leben Christi als das innere Lebensprinzip der Wiedergeburt zum neuen Leben in den einzelnen Gläubigen, in der ganzen Menschheit und in der ganzen kreatürlichen Welt. Das Prinzip des Todes in der Sünde und das Prinzip des neuen Lebens; sowie die Verklärung der ganzen Natur in der Gerechtigkeit, Kap. 5, 12—Kap. 8, 39.

Erster Abschnitt. Die Sünde Adams als das mächtige Prinzip des Todes, und die Gnade Gottes in Christo als das übermächtige Prinzip des neuen Lebens in der einzelnen Menschennatur und in der gesammten Menschheit. Das Gesetz als die Vermittelung des vollendeten Sünde- und Schuldbewußtseins, Kap. 5, 12—21.

Zweiter Abschnitt. Aufruf zum neuen Leben in der Gnade. Der Widerspruch zwischen der Sünde und der Gnade. Der Beruf der Christen zum neuen Leben, da sie durch die Taufe in den Tod Christi aus dem Gebiet der Sünde und des Todes versetzt sind in das Gebiet der Gerechtigkeit und des Lebens, Kap. 6, 1—11.

Dritter Abschnitt. Das prinzipielle Herausgetretensein und faktische Heraustreten der Christen aus dem Dienste der Sünde zum Tode in den Dienst der Gerechtigkeit zum Leben, kraft des Todes Christi. Die Gläubigen sollen in dem Bewußtsein leben, daß sie der Sünde gestorben sind, V. 12—23.

Vierter Abschnitt. Das prinzipielle Hinübergetretensein und faktische Hinübertreten der Christen aus dem Buchstabendienst unter dem Gesetz in den Geistesdienst unter der Gnade, kraft des Todes Christi. Die Gläubigen sollen in dem Bewußtsein leben, daß sie (durch das Gesetz) dem Gesetz gestorben sind, Kap. 7, 1—6.

Fünfter Abschnitt. Das Gesetz in seiner heiligen Bestimmung, durch das Gefühl des Todes hinüber zu leiten zu dem neuen Leben in der Gnade. Die Entwickelung des Gesetzes von der Aeußerlichkeit zur Innerlichkeit hin. Die Erfahrung des Paulus ein Lebensbild des Kampfes unter dem Gesetz als des Uebergangs von dem alten Leben im Gesetz zum neuen Leben im Glauben, V. 7—25.

Sechster Abschnitt. Das Christenleben oder das Leben in Christo als das neue Leben nach dem Gesetz des Geistes, als Wandel im Geist. Die Erfüllung und Verklärung des Gesetzes zum Gesetz des Geistes in Christo. Das Gesetz des Geistes als Prinzip des neuen Lebens der Kindschaft und der Verklärung der Gläubigen und der Menschheit bis zur Befreiung der Kreatur und zur Verklärung, zur neuen Welt des Lebens in der Liebe, Kap. 8. a. Der Geist als Vermittler der Erlösung und Zeuge der Kindschaft, V. 1—16. b. Der Geist als Bürge des Erbes der zukünftigen Herrlichkeit. Die subjektive Gewißheit der zukünftigen Vollendung oder der Vergeistigung und Verklärung des christlichen Lebensgebiets, V. 17—27. c. Die objektive Gewißheit der zukünftigen Vollendung in der Herrlichkeit, V. 28—39.

Dritte Abtheilung.

Die Sünde und die Gnade in ihrem dritten Gegensatz (in ihrer dritten Potenz). Die Verstockung und das ökonomische Verstockungsgericht (der historische Sündenfluch) und die Wendung des Gerichts zur Rettung durch das Walten des göttlichen Erbarmens über dem Gang der Weltgeschichte. Die geschichtliche Entwickelung der Sünde zur Vollziehung des Gerichts, und der Offenbarung des Heils zur Erweisung des Erbarmens. Die innige Verknüpfung der Gerichts- und Rettungsakte Gottes und die Vermittelung der zweiten durch die ersten, Kap. 9 bis Kap. 11.

Erster Abschnitt. Das dunkle Räthsel des Gerichtes Gottes über Israel und seine Lösung, Kap. 9. a. Der schmerzliche Kontrast der Unseligkeit der Juden gegenüber der geschilderten Seligkeit der Christen, die zum größten Theile aus den Heiden. Die Trauer des Apostels über die scheinbar verfehlte Bestimmung seines Volks, Kap. 9, 1—5. b. Die Erhebung des Apostels in dem Gedanken, daß die Verheißung Gottes für Israel gleichwohl feststehe. Die Beweise dafür, Kap. 9, 6—33.

Zweiter Abschnitt. Bestimmtere Deutung der räthselhaften Thatsache: Der Unglaube Israels, der Glaube der Heiden; schon vorausgesagt im Alten Testamente, Kap. 10. a. Die Thatsache ist kein fatalistisches Verhängniß, V. 1. 2. b. Sie beruht vielmehr auf dem Gegensatz zwischen der Selbstgerechtigkeit als vermeintlicher Gerechtigkeit aus dem Gesetz und der Gerechtigkeit des Glaubens, V. 3—5. c. Die Gerechtigkeit des Glaubens, obschon aus Israel hervorgehend, ist selbst nach alttestamentlicher Weissagung ihrer Natur nach allen Menschen zugänglich. Beweis: der Unglaube der Juden wie der Glaube der Heiden ist im Alten Testamente schon vorausgesagt, V. 6—21.

Dritter Abschnitt. Die schließliche gnadenreiche Lösung des Räthsels oder die Wendung des Gerichts zur Rettung für Israel. Das Gericht Gottes über Israel ist kein Verwerfungsgericht. Die Heilsökonomie Gottes in seinem Walten über der Auswahl Israels und der Menge — über Juden und Heiden — über der Verkettung von Gericht und Rettung, nach welcher ganz Israel endlich durch die Vollzahl der Heiden zum Glauben und zur Seligkeit kommen soll. Der Universalismus des Gerichts und des Erbarmens. Doxologie, Kap. 11. a. Israel ist nicht verworfen; die Auswahl (der Kern) ist gerettet, V. 1—6. b. Die Verstockung der Uebrigen ist eine Bedingung geworden für die Bekehrung der Heiden, V. 7—11. c. Dagegen ist auch die Bekehrung der Heiden wieder eine Vermittelung der Bekehrung Israels, V. 11—18. d. Die Thatsache selbst ist eine bedingte. Die Heiden können im Einzelnen schon ungläubig werden, die Juden dagegen gläubig, V. 19—24. e. Das letzte Wort, oder das Mysterium des göttlichen Waltens in seiner Heilsökonomie. Alles wird zur Verherrlichung Gottes gereichen, V. 25—36.

Zweiter Theil.

Das praktische Thema. Der Beruf der römischen Christen, auf Grund der erfahrenen Erlösung oder der Barmherzigkeit Gottes (die sich Aller erbarmen will) den lebendigen Gottesdienst in der Vollziehung des realen Brandopfers darzustellen und ein universelles christliches Gemeindeleben zu bilden zur Verwirklichung des Berufs aller Völker, Gott zu loben und zu preisen; damit sie also auch den universellen Beruf des Apostels erkennen und unterstützen. Die Empfehlung seiner Genossen, Gehülfen und Freunde, in der Bestellung seiner Grüße an sie zum Zweck der rechten Gestaltung der Gemeinde, und gegenüber die Warnung vor judaisirenden oder paganisirenden Irrgeistern. Grüße. Segenswunsch, Kap. 12, 1—Kap. 16, 27.

Erste Abtheilung.

Der Beruf der römischen Christen zu einem universell-christlichen Verhalten, Kap. 12, 1 — Kap. 15, 13.

Erster Abschnitt. Das praktische Thema, V. 1 u. 2. Das rechte Verhalten der Christen gegen die Gemeinschaft der Brüder zur Begründung eines einheitlichen Gemeindelebens, Kap. 12, 1—10.

Zweiter Abschnitt. Das rechte Verhalten der Christen in allen persönlichen Beziehungen. Für's eigene Leben, gegen die Brüder, gegen Jedermann, auch gegen die Feinde, Kap. 12, 11—21.

Dritter Abschnitt. Christlicher Universalismus (römischer Katholizismus im Sinne des Paulus) in dem rechten Verhalten gegen die Obrigkeit (den heidnischen Staat), die auch einen Diakonen- und Liturgendienst hat in der Haushaltung Gottes. Die Bestimmung der Obrigkeit, Kap. 13, 1—6.

Vierter Abschnitt. Das rechte Verhalten gegen die Welt überhaupt. Die Rechtsgemeinschaft mit der Welt. Die Anerkennung der Rechte der Welt in der Gerechtigkeit und zwar in Kraft der Nächstenliebe. Die Scheidung von dem ungöttlichen Wesen der alten Welt (dem nächtlichen Wesen des Heidenthums). Der Universalismus und seine Heiligung durch die wahre Separation, V. 7—14.

Fünfter Abschnitt. Die rechte Bethätigung des lebendigen Gottesdienstes in der Behandlung und Ausgleichung der Differenzen zwischen den Aengstlichen oder Schwachen (von der Satzung Befangenen) und den Starken (zur Rücksichtslosigkeit und Ausschreitung in der Freiheit Geneigten). Der christliche Universalismus des Gemeinschaftslebens (kein Aergerniß nehmen, kein Aergerniß geben), Kap. 14, 1 — Kap. 15, 4. a. Wechselseitige Achtung, Schonung und Anerkennung zwischen Schwachen und Starken, Kap. 14, 1—12. b. Vom Richten und Aergerniß geben, V. 13—23. c. Das Tragen der Schwachen. Wechselseitige Erbaulichkeit in der Selbstverleugnung nach dem Beispiel Christi, Kap. 15, 1—4.

Sechster Abschnitt. Ermahnung zur Einmüthigkeit aller Glieder der Gemeinde zum Lobe Gottes auf Grund der Gnade Gottes, in welcher Christus sich der Juden und der Heiden angenommen. Hinweisung auf die Bestimmung aller Völker, Gott zu preisen nach dem Alten Testamente selbst, und Ermunterung der römischen Christen zu einer unermeßlichen Hoffnung in dieser Beziehung, gemäß ihrem Beruf, Kap. 15, 5—13.

Zweite Abtheilung.

Der Beruf des Apostels zu einem universalen Apostolat und seine daraus sich ergebende Beziehung zur römischen Gemeinde, als des Ausgangspunktes für das universale Apostolat im Occident, Kap. 15, 14—33.

a. Der Apostel erklärt, fast entschuldigend, seine

Zuschrift an die Römer aus seinem Beruf, die Heiden in priesterlichem Wirken zu einem angenehmen Opfer Gottes zu machen, und berichtet über die allgemeine Vollendung seines Werkes im Orient (bis an Illyrien) und den Erfolg desselben, V. 14—19.

b. Sein Grundsatz, nicht in den Wirkungskreis von Andern einzudringen (das entgegengesetzte Verhalten zu dem Verhalten aller Sektenmacher). Die auch daraus sich ergebenden Verhinderungen, geradezu nach Rom zu kommen, wo schon Christengemeinden bestehen. Das gleichwohl gegenübertretende, berufsmäßige Verlangen. Da seine Rücksicht jedoch noch nicht vollkommen beseitigt ist, so bezeichnet er seinen bevorstehenden Besuch in Rom als einen Aufenthalt zur Stärkung für seine Durchreise nach Spanien, d. h. nach den Gränzen des Occidentes, ohne Zweifel in der Erwartung, daß die Gemeinde ihn willkommen heißt und sich seiner Leitung anvertraut, V. 20—24.

c. Seine letzte Abhaltung vor der Reise nach Rom. Die Erwähnung der Collekte, ein Zeugniß seiner Liebe zu den gläubigen Israeliten, ein Ausdruck des richtigen Verhaltens der Heidenchristen gegen die Judenchristen. Abermalige Ankündigung seiner Durchreise und seines Besuchs im Geiste apostolischer Feinheit. Ahnungsvolle Hinweisung auf die hemmende Feindseligkeit der Ungläubigen in Judäa, und Bitte um ihre Fürbitte zur Verwirklichung seines Zwecks, zu ihnen zu kommen, V. 23 bis 33.

Dritte Abtheilung.

Die Empfehlung seiner Vorläufer, Genossen und Gehülfen in einer Reihe von Begrüßungen, verbunden mit der Warnung vor separatistischen Irrlehrern (aus Juden und Heiden), welche Roms Bestimmung und seinen apostolischen Beruf verhindern und verderben könnten. Doch wird der Gott des Friedens den Satan unter ihre Füße zertreten in Kurzem. Segenswunsch, Kap. 16, 1—20.

a. Die Diakonissin Phöbe, V. 1 u. 2.

b. Die Begrüßungen, V. 3—16. Die Warnung und der Segenswunsch, V. 17—20.

Schlußwort.

Die Grüße des paulinischen Kreises an die Gemeinde zu Rom und der Segenswunsch des Paulus selbst. Seine doxologische Besiegelung des Evangeliums von der rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo für alle Völker, V. 21—27. a. Die Grüße. b Die doxologische Besiegelung des Evangeliums für ewige Zeiten, dem real-kultischen Grundgedanken seines Briefes gemäß. Das Amen der Gemeinde durch Christum als Antwort auf das Evangelium Gottes von Christo, V. 25—27.

Dem aber, der euch stark machen kann (im Evang.)
nach meinem Evangelium u. s. w.
nach der Offenbarung des Geheimnisses u. s. w.
nach dem Auftrag des ewigen Gottes,
Dem allein weisen Gott
Durch Jesum Christum, deß die Herrlichkeit,
In alle Ewigkeiten ein Amen!

Anhang.

Verzeichniß der Perikopen im Brief an die Römer.

1. Advent, Röm. 13, 11—14.
2. „ „ 15, 4—13.
1. nach Epiphanias, Röm. 12, 1—6.
2. „ „ „ 12, 7—16.
3. „ „ „ 12, 17—21.
4. „ „ „ 13, 8—10.

Trinitatis, Röm. 11, 33—36.
4. n. Trin., Röm. 8, 18—23.
(Maria Heimsuchung, Röm. 12, 9—16.)
6. nach Trinit., Röm. 6, 3—11.
7. „ „ „ 6, 19—23.
8. „ „ „ 8, 12—17.
27. nach Trinit. Röm. 3, 21—28.

Der Brief Pauli an die Römer.

Die Einleitung und das Fundamentalthema.

Das Apostolat des Paulus, bestimmt zur Verherrlichung des Namens Gottes vermittelst des Evangeliums Christi, der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für den Glauben in aller Welt, unter Juden und Heiden, besonders auch in Rom.

Kap. 1, 1—17.

An die Römer (Codd. A. B. C.).

Paulus, Knecht Jesu Christi [1]), berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium 1
Gottes, *welches er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in den heiligen Schrif- 2
ten, *von seinem Sohne — der geboren ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch; 3
*der festgestellt ist: als Gottes Sohn im Machtwalten, nach dem Geist der Heiligung 4
von der Auferstehung der Todten aus — von Jesu Christo, unserm Herrn. *Durch welchen 5
wir empfangen haben Gnade und Apostelamt zum [Zweck] Gehorsam des Glaubens unter
den gesammten Völkern, für seinen Namen. *Unter welchen seid auch ihr, Berufene 6
Jesu Christi. *Allen zu Rom vorhandenen Geliebten Gottes und berufenen Heiligen: 7
Gnade [sei mit] euch und Frieden von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesu Christo.
*Zum ersten danke ich meinem Gott durch Jesum Christum, von wegen [2]) euer Aller, 8
daß euer Glaube kund gemacht wird in der ganzen Welt. *Denn mein Zeuge ist Gott, 9
dem ich diene in meinem Geiste am [im] Evangelium seines Sohnes, wie ich ohne Un-
terlaß eurer gedenke. *Allezeit [und allwärts *πάντοτε*] bei meinen Gebeten; anhaltend, 10
ob mir etwa endlich einmal möchte die Wohlfahrt bereitet werden, mit dem Willen
Gottes zu euch zu kommen. *Denn ich sehne mich sehr, euch zu sehen, um euch in etwa 11
mitzutheilen eine geistliche Gnadengabe [persönliche, eigenthümliche Gnade], damit ihr gestärkt
werdet [festgestellt für euren welthistorischen Beruf]. *Das heißt aber: Um unter euch mit 12
ermuntert [zum gemeinsamen Beruf der Weltbekehrung freudig gemacht] zu werden durch un-
sern gemeinschaftlichen [wechselseitigen] Glauben, den eurigen und den meinigen. *Ich 13
will euch aber nicht verhalten [in Unkunde darüber lassen] ihr Brüder, daß ich mir oft-
mals vorgenommen, zu euch zu kommen — woran ich verhindert worden bin bis jetzt —
damit ich einige Frucht erlangen möchte auch unter euch, gleichwie unter den andern
Heiden. *Den Griechen [Kulturheiden] und den Nichtgriechen [Barbaren], den Weisen und 14
den Nichtweisen [Ungebildeten] bin ich verpflichtet. *Somit bin ich, soviel an mir ist, 15
willens, auch euch, denen [Leuten] zu Rom, das Evangelium zu verkündigen.

* * *

Denn ich schäme mich nicht des Evangeliums [3]): denn es ist eine Kraft Gottes 16
zum Heil [zum Seligmachen] für Jeden, welcher glaubt, für den Juden zuerst [4]), und für
den Griechen. *Denn die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm geoffenbart vom Glauben 17
aus zum Glauben hin, wie geschrieben steht: Der aus dem Glauben Gerechte wird leben.
[Habak. 2, 4].

1) Gegenüber der Lesart Christi Jesu (Cod. B. Tischend.) ist diese Lesart am meisten beglaubigt (Cod. A. E. G. etc.).
2) Das *περί* meistbeglaubigt, gegenüber dem *ὑπέρ*.
3) Die Codd. A. B. C. D. etc. lesen das Wort ohne den Zusatz *τοῦ Χριστοῦ*.
4) Das *πρῶτον* von Cod. B. und A. ausgelassen. Wahrscheinlich weil es auffällig erschien.

Exegetische Erläuterungen.

Erster Abschnitt: Die Ueberschrift und die Begrüßung. V. 1—7. — Paulus, Knecht Jesu Christi, berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes. — Sein Evangelium in Uebereinstimmung mit dem A. T. (der Juden). Ein Evangelium von Christus, der nach seiner menschlichen Natur und geschichtlichen Herkunft Davids Sohn ist, nach seiner Geistesherrlichkeit aber als Prinzip der Auferstehung der Todten erscheint, als der Bestimmte zum Sohne Gottes in Machtwalten (Majestät). Von diesem verherrlichten Christus hat der Apostel seinen Christenberuf und sein Apostolat erhalten zum Zweck, die Gesammtheit der Völker zum Gehorsam des Glaubens zu berufen. — Unter diese Gesammtheit gehören auch alle Gläubigen in Rom. Demgemäß begrüßt er die Christen in Rom mit dem apostolischen Gruß.

Paulus. Der Saulus als Paulus, der Kleine, ein Gegensatz zu dem Bar Jesus, dem Elymas, dem Zaubermächtigen auf Cypern (Apostelg. 13, 8; s. S. 5). — **Knecht Jesu Christi.** עבד יהוה. Hier nicht blos allgemeine Bezeichnung des Frommen (Fritzsche: Christi cultor, Ephes. 6, 6), sondern Bezeichnung seines Amtes (Tholuck) 1 Kor. 4, 1; Phil. 1, 1; Jakob. 1, 1. Reiche: Das Wort habe den Ausdruck des unbedingten Gehorsams. Schott: „δοῦλος bezeichnet den Christen, insofern er in der Ausübung einer besonderen christlichen Berufsstellung sich ganz in Gottes Willen gibt, mit Ausschluß alles eigenen Beliebens." Hier ist nun offenbar der christliche Beruf in seiner universellen Gestaltung gemeint, wie er nach der nächsten Verzweigung der absoluten Dienstbarkeit des einzigen großen Gottesknechtes Jes. 53 im Apostolat erscheint. Gleichwohl bildet sich keine Tautologie mit dem Zusatz: Berufener Apostel. Calvin: Apostolatus ministerii est species. Dasselbe Amt, bezogen auf Christum, macht den δοῦλος im einzigen Sinne; bezogen auf die Welt, macht es den ἀπόστολος. — Jesu Christi. D. h. Jesus ist der Christ. Den römischen Christen gegenüber hatte der Apostel noch keine Veranlassung zu der Umkehrung: Christus Jesus, d. h. der Christus ist Jesus. — **Berufener Apostel.** Wie er den Korinthern und Galatern gegenüber seine Berufung hervorzuheben hatte wegen der Widersacher, so hier deßwegen, weil er der römischen Gemeinde noch nicht persönlich bekannt war. Der Ausdruck Apostel, hat hier seine vollste Bedeutung. Christus, der Auferstandene, hat ihn berufen, und so ist er im bestimmtesten Sinne Zeuge seiner Auferstehung, worin implicite das apostolische Zeugniß von seinem ganzen wunderbaren Leben und Werk überhaupt liegt. — **Ausgesondert.** Nicht = erwählt von Gott (de Wette), nicht = bestimmt von der Gemeinde (mit Bezug auf Apostelg. 13, 4; Olshausen), sondern durch seine ganze Lebensführung zu diesem bestimmten Beruf hingelenkt (s. Galat. 1, 15). — **Das Evangelium Gottes.** D. h. zunächst nicht das Gott zum Gegenstand habende (Chrysost.), sondern das von Gott gegebene Evangelium (2 Kor. 11, 7) zu verkündigen. Es fand schon erstens ein ἀφορίζεσθαι mit ihm Statt, als er von Tarsus nach Jerusalem gesandt wurde, ein zweites mit seiner Bekehrung und Retraite in Arabien, ein drittes mit seiner speziellen Bestimmung zum Heidenapostel (Apostg. 13, 2 ff.; Gal. 2). Das biblische ὁρίζειν will von dem προγινώσκειν oder ἐκλέγεσθαι nicht minder als von dem καλεῖν unterschieden sein; es bezeichnet die göttliche Bestimmung über den geschichtlichen Lebenslauf des Menschen (s. Apostg. 17, 26). — Evangelium. Ohne Artikel. Nach de Wette und Schott soll es nicht die inhaltliche Kunde des Evangeliums sein, nicht das Objekt der Verkündigung, sondern das εὐαγγελίζεσθαι. Dagegen Tholuck: „Εὐαγγέλιον steht nicht für den Infinitiv εὐαγγελίζεσθαι, wie man aus dem Relativ ὅ erkennt, sondern es findet nur eine ungenauere Ausdrucksweise statt, wie 2 Kor. 2, 12; 10, 14." Wir nehmen lieber an, daß die konkrete Ausdrucksweise stattfindet, wornach die Heilskunde nicht ohne Verkündigung sein kann, und die Verkündigung nicht ohne den Heilsinhalt. — **Welches er zuvor verheißen hat.** Der zweite Vers ist nicht mit Beza als Parenthese zu lesen. Der Ausdruck auch 2 Kor. 9, 5. — Die Erwähnung der alttestamentlichen Verheißung des Evangeliums muß nicht nur den Apostel bei den Judenchristen beglaubigen, sondern auch das Evangelium für die Heidenchristen bekräftigen. Diese vorangehende Verheißung lag allerdings speziell in den messianischen Stellen (de Wette), nach neutestamentlicher Anschauung aber in der Bedeutung des ganzen A. T. Und zwar hat das A. T. das universelle paulinische Evangelium zuvor verheißen (s. Kap. 10). — Der Ausdruck γραφαί ohne Artikel bezeichnet nicht etwa Schriftstellen (Dr. Paulus), sondern das γραφαὶ ἅγιαι ist nach de W. zum Nom. prop. geworden. Die ausschließliche Beziehung des Ausdrucks als prophetische Verheißung auf das Werk des Paulus ist als ganz haltlos nur zu erwähnen. — **Von seinem Sohne.** Ist auf εὐαγγέλιον zurück zu beziehen, nicht auf προεπηγγείλατο, wie Thol., Meyer u. A. wollen. Denn es ist weiterhin die Rede von dem Evangelium nach seiner vollen neutestamentlichen Entfaltung, nicht blos nach seinen alttestamentlichen Umrissen. Die Verbindung von περὶ mit εὐαγγέλιον, sagt Meyer, kommt sonst im Neuen Testament nicht vor. Es ist aber hervorzuheben, daß hier besonders das Moment der Evangelisation mit gesetzt ist. Außerdem hat der Zwischensatz auf den Ausdruck eingewirkt. — **Der geboren ist.** Der ganze Zwischensatz (nicht Parenthese nach Griesbach und Knapp) bis: von der Auferstehung der Todten aus, charakterisirt den Sohn Gottes nicht nach dem Gegensatz der menschlichen und der göttlichen Natur Christi an sich, sondern nach der Offenbarung dieses Gegensatzes in der nationalen alttestamentl. Beschränkung, und in der universalen neutestamentl. Entschränkung der Person Christi zur himmlischen Majestät, nach der Analogie von Philipp. 2, 6. — Wohl aber spiegelt sich in diesem historischen Gegensatz jener ontologische Gegensatz. Der historische Christus aber hat eine doppelte Genealogie und Geschichte, die sich in folgenden Analogien und Antithesen darstellt:

γενόμενος	ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ	κατὰ σάρκα
ὁρισθεὶς	ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν	κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης.
υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει		

Das γενόμενος bezeichnet nicht blos das Geborensein, sondern im weiteren Sinne das Gewordensein, das genealogische Hervorgegangensein aus dem Samen Davids (s. Matth. 1, 1 ff.). Diesem Werden des Sohnes Gottes in der menschlichen Natur tritt gegenüber das ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει, und zwar als Ein Begriff des erhöhten Christus. Die Auflösung dieses einheitlichen Begriffs (z. B. in der luth. Uebersetzung) hat mehrfache Verdunkelungen unserer Stelle herbeigeführt. Der Sohn Gottes ist im Gegensatz zu seiner alttestamentlichen Abkunft absolut bestimmt (ὡρισμένος, Apostg. 10, 42) zum Sohne Gottes in Majestät, oder in majestätischem Machtwalten (s. Phil. 2, 6 ff.). Das ὁρίζειν Gottes bildet den Mittelpunkt aller verwandten Begriffe, der ὁροθεσίαι, Apostg. 17, 26, des προορίζειν, Röm. 8, 29, und des ἀφορίζειν, Gal. 1, 15; es ist hier die absolute Bestimmung oder Feststellung Gottes über den absoluten Mittelpunkt aller geschichtlichen Entwickelung der neuen Welt; Christus das Haupt aller Dinge (Matth. 28, 18; Ephes. 1, 20 ff.). Vom Sohne Gottes an sich ist also in diesem Ausdruck nicht mehr die Rede, sondern von dem zur himmlischen Majestät erhöhten Sohne Gottes. Als solcher ist er ὁρισθείς, nicht blos προορισθείς praedestinatus (Ambros., Augustin, Vulgata ꝛc., nach griechischen Vätern und dem Glossem προορισθέντος), und in diesem Sinne ὁρισθείς ist er nicht als Sohn Gottes an sich, wie Einzelne in alter und neuer Zeit gewollt haben, sondern als υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει. Gleichwie er aber ἐκ σπέρματος Δαυείδ der γενόμενος ist, d. h. wie er allerdings als Abkömmling Davids die menschlich-historische Vorbedingung für seine höhere Würde hat, so ist er ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Das ἐκ kann nach der Analogie von ἐκ σπερμ. nicht blos heißen: seit der Auferstehung, oder durch (die Auferstehung), sondern es bezeichnet den Ursprung: aus der Auferstehung hervor, von der Auferstehung aus. Das σπέρμα Δαυείδ ist die ganze Genealogie, oder „die Wurzel Isai" (Kap. 15, 12), durch die Geburt von der Jungfrau in die Erscheinung getreten. So ist denn auch die Auferstehung nicht blos die Thatsache der Auferstehung Christi, sondern die mit der Thatsache der Auferstehung an's Licht gebrachte Kraft und Wurzel der Auferstehung der Todten in der Welt (Ephes. 1, 19 ff.), nach welcher Christus sagen kann: ich bin die Auferstehung und das Leben. Tief im Kern der ersten Welt, für welche Christus der πρωτότοκος πάσης κτίσεως ist (Kol. 1, 15), arbeitet die vom Logos ausgehende Triebkraft einer neuen Welt (Röm. 8, 23), für welche Christus der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Kol. 1, 18) ist, und diese Welt der Auferstehung, die in seiner persönlichen Auferstehung zur Erscheinung kommt, wirkt nun dynamisch fort, bis in der ersten Auferstehung der Auserwählten die Blüthe der neuen Welt erscheint (1 Kor. 15, 23), in der letzten allgemeinen Auferstehung die Frucht. Es ist also hier gemeint die Auferstehungskraft als christologisches Lebensprinzip in der Welt, manifest geworden durch die Auferstehung Christi, als historisches Prinzip der universellen Auferstehung der Todten. Aus seinem Tode und seiner Auferstehung ist Christus als der bestimmte, festgestellte oder eingesetzte: Sohn Gottes im Machtwalten, hervorgegangen, wie auch das: Heute habe ich dich gezeuget (Psalm 2), eben den Tag des Aufruhrs gegen den Messias als den glorreichen Tag seiner Verherrlichung bezeichnet. Die Bestimmung, welche Christus von Anfang an hatte, ist in seiner Auferstehung zur Einsetzung geworden. Das ὁρισθείς heißt also nicht blos „erwiesen", „deklarativ eingesetzt" (Meyer, nach Chrys. δειχθέντος) das ἐκ nicht blos: seit oder nach (Theod., Erasm. u. A.), und so auch nicht die ἀνάστασις νεκρῶν blos ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, und mit Recht hat Philippi nach Melancht. u. A. das ἐν δυνάμει mit υἱοῦ θεοῦ verbunden, nicht nach Luth., Meyer u. A. mit ὁρισθέντος. Ohne Grund bestreitet daher auch Meyer die Erklärung Bengels, in Christi Auferstehung sei die unserige enthalten, mit der Bemerkung: Die Fassung: Auferstehung der Todten sei nur allgemeiner Ausdruck der Kategorie. — In der dritten Antithese bezeichnet κατὰ σάρκα, nach dem Fleisch, die fleischliche oder leibliche Abkunft Christi nicht nach dem ersten Begriff der σάρξ, wornach sie zunächst die sinnliche reizbare Lebensfülle der Leiblichkeit ist gegenüber und unter dem Geiste, im allgemeineren Sinne der ἄνθρωπος χοϊκός (1 Kor. 15, 47; 1 Mos. 2), noch weniger nach dem zweiten, wornach sie die sündhafte Sinnlichkeit und Reizbarkeit bezeichnet, entgegen dem Geist und ohne ihn, im allgemeinen Sinne der ἄνθρωπος ψυχικός (Joh. 3, 6; 1 Kor. 2, 14), sondern nach dem dritten Begriff, wornach sie unter den Weihungen des Geistes steht (Joh. 1, 13; 6, 51), aber auch so noch zunächst den Menschen in seinem historischen Lebenszusammenhang darstellt, in seiner historischen Endlichkeit, Beschränktheit und Bedingtheit (Gal. 4, 4). — Denn offenbar hat das Werden der σάρξ Christi keinen Widerspruch gegen das πνεῦμα ἁγιωσύνης gebildet, sondern unter dem weihenden Einfluß desselben stattgefunden. — **Nach dem Geist der Heiligung.** Wir nehmen mit Bengel gegen Tholuck an, daß die ἁγιωσύνη sich allerdings von der ἁγιότης unterscheide, wie sanctimonia von sanctitas, nämlich die Wirkung des Geistes ausdrückend; jedoch in einer allgemeinern Beziehung. Es ist der Geist Gottes, wie er als heiligender Geist in der Welt die ganze Gegenwirkung gegen das ganze Verderben der Sünde bildete, wie er dann zuerst die Causalität der heiligen Geburt Christi war, wie er weiterhin die Causalität seiner Auferstehung geworden ist, und nun von dem verherrlichten Christus als Prinzip der Heiligung der Menschheit und der Welt ausströmt. Bengel: ante resurrectionem latebat sub carne spiritus; post resurrectionem carnem penitus abscondit spiritus sanctimoniae. Dieses Diktum fassen wir im weiteren Sinne. Von der divina natura Christi als sanctificationis omnis causa (Melancht., Calov u. A.), unterscheidet sich der Ausdruck, in sofern er nicht das individuelle, sondern das universelle Lebensprinzip der Wiedergeburt der Menschheit bezeichnet; von dem πνεῦμα ἅγιον (Chrysost. u. d. Meisten, s. Meier), in sofern er dieses Prinzip bezeichnet nicht blos nach seiner neutestamentlichen vollendeten Offenbarung, sondern auch nach seiner alttestamentlichen Vorbereitung des gottmenschlichen Lebens; nicht aber so, daß das πνεῦμα ἁγιωσύνης den Unterschied der absoluten Geistesmittheilung an Christum von der relativen Geisteswirkung des πνεῦμα ἅγιον darstellen soll (Tholuck, Baur). Man wird

aber vor der Vermischung der Begriffe: πνεῦμα ἁγ. und λόγος oder εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Rückert, Reiche) gesichert sein, wenn man den Gegensatz des universellen und des individuellen göttlichen Lebensprinzips in der Offenbarung wahrnimmt. Dieser Gegensatz wird am entschiedensten von Baur verwischt, wenn er unter dem πνεῦμα ἁγ. den messianischen Geist versteht, „zu welchem der absolute Geist als das wesentliche Element der Persönlichkeit Christi in dessen menschlicher Erscheinung geworden" sein soll. Wenn Clemens Rom. Epist. 2 Christus τὸ πρῶτον πνεῦμα nennt, so ist damit die individuelle Bestimmtheit der göttlichen Natur Christi gemeint, aber nach ihrer universellen Beziehung, gleichwie der Geist eines Menschen, dieser Mensch selbst ist, aber eben auch nach seiner universellen Beziehung. — **Von Jesu Christo unserm Herrn.** Hiermit wird die Beziehung des verherrlichten Sohnes Gottes zum Apostel und zu den römischen Christen ausgesprochen als Grund und Band ihrer Gemeinschaft. Sie haben mit einander in Jesu den Christus Gottes erkannt, und stehen mit einander unter ihm als dem gemeinsamen Herrn. — **Durch welchen wir.** Auf die gemeinsame Beziehung der Gläubigen zu Christo folgt die Angabe der speziellen Beziehung des Apostels zu ihm. Es versteht sich, daß weder V. 5 noch V. 6 Parenthese sein kann; hier vielmehr bereitet sich die ganze Verhandlung des Briefes vor, über die Beziehung zwischen dem Beruf des Paulus und dem Beruf der Gemeinde zu Rom. — Durch welchen. Christus ist die persönliche Vermittelung seiner Berufung von Seiten Gottes. Das Empfangenhaben bezeichnet nicht nur das freie göttliche Geschenk, sondern auch die lebendige religiös-sittliche Aneignung durch den Glauben. Daß sich der Plural hier auf die Berufung des Paulus allein bezieht (nicht etwa auf die Apostel überhaupt, nach Bengel), ergibt sich aus der folgenden Signatur seines Apostolats, nach welcher er der Heidenapostel ist. — **Gnade und Apostelamt.** Die Gnade als die wirksame Berufung zum Heil und zur vollen Heilserfahrung in der Rechtfertigung, ist die Vorbedingung für jeden christlichen Amtsberuf, vor Allem für das Apostolat. Der großartigen Gestaltung seines Apostolats ging daher auch eine außerordentliche Begnadigung voraus. Die Erklärung: Gnade des Apostelamts (Hendiadys, Chrysost., Beza, Philippi u. A.), verwischt die Betonung jener Vorbedingung; wenn aber die Gnade blos von der verzeihenden Gnade gefaßt wird (Augustin, Calvin), so wird das grundlegende Moment zur Totalität gemacht. Und so setzt auch das apostolische Charisma, worauf Theodoret, Luth. u. A. deuten, schon die Charis voraus. Meyer versteht den Ausdruck „ganz allgemein von der göttlichen Gnade überhaupt," von der Versetzung in die Gemeinschaft der ἀγαπητῶν θεοῦ, wobei freilich der Grundtypus: aus Gnaden, durchweg festzuhalten ist. — **Zum Gehorsam des Glaubens,** d. h. zum Zweck, den Gehorsam des Glaubens zu stiften. Das εἰς bezeichnet nicht nur den Zweck, sondern auch die Wirkung des Apostolats; ist also ein Merkmal pauliniſcher Breviloquenz. Es fragt sich hier, ob der Genitiv πίστεως das Objekt bezeichnet, oder als Apposition zu lesen ist: der Glaube, welcher im Gehorsam besteht. Diese Frage aber ist durch die zweite bedingt, ob πίστις stehen könne im objektiven Sinne: fides quae creditur. Meyer leugnet dies; πίστις sei im Neuen Testament constant der subjektive Glaube, obwohl oft objektivirt, als Potenz gedacht. Damit käme aber der Begriff heraus: Gehorsam gegen die Gläubigen, gegen den Glauben der Kirche. Der hier gemeinte Gehorsam ist entweder mit dem Glauben identisch (der Gehorsam, der im Glauben besteht: Theophylakt, Calvin), oder er ist Gehorsam gegen den Glauben nach seiner objektiven Gestalt. Für diese Fassung sprechen die Ausdrücke ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ, 2 Kor. 10, 5; sowie besonders der Ausdruck Apostg. 6, 7; vgl. 1 Petr. 1, 2. 14. Diese πίστις kann aber nicht lediglich heißen: doctrina fidei; selbst der Gehorsam gegen „das Evangelium (Röm. 10, 16) drückt noch nicht die conkreteste Bestimmtheit der objektiven πίστις aus; diese ist Christus selbst. Ein Brief, nach Rom gesendet von dem Gesandten eines Herrn und Königs, welcher sich angestellt erklärt, um alle Völker des römischen Weltreichs zum Gehorsam oder zur Huldigung zu berufen, muß wohl angelegt sein unter dem Bewußtsein der Antithese wie der Analogie zwischen dem römischen Weltreich und dem Reiche Christi. Daher drückt der Apostel die Analogie aus, indem er sich als einen Gesandten bezeichnet, der die Völker auffordert zum Gehorsam gegen seinen Herrn; die Antithese aber liegt darin, daß er diesen Gehorsam als einen Gehorsam gegen den Glauben bezeichnet. Es ist nicht zu verkennen, daß auch der Begriff des subjektiven Glaubens hier an sich einen guten Sinn gibt. Der Glaube ist nichts Willkürliches, sondern ein schuldiger Gehorsam für das innerlichst sittliche Gemüth; sein Gehorsam aber ist nichts Unfreies, sondern eine freudige Leistung des freien Glaubens, wie er assensus und fiducia ist. Und in sofern wäre der Ausdruck ein ὀξύμωρον, wie der Ausdruck: Gesetz des Geistes. Da es sich hier aber um eine Charakteristik des Apostolats handelt, so wird wohl der vollere Begriff zu erwarten sein: Gehorsam gegen das Objekt des Glaubens, zumal da auch damit die Freiheit des Glaubens ausgesprochen ist. Kann doch auch die Hoffnung in objektivem Sinne eingeführt werden (Kol. 1, 5). — **Unter den gesammten Völkern.** Da dieses Wort mit dem vorigen eine Bestimmung ausmacht, so ist es eine ungehörige Alternative, wenn man dasselbe entweder auf ἐλαβ. beziehen will (Beza), oder auf εἰς ὑπακ. πίστεως (Meyer). Wir lesen hier unter allen Völkern (mit Rückert, Reiche, Baur) nicht: unter allen Heiden (Tholuck, Meyer), weil nach der folgenden Begrüßung offenbar hier die Juden mit bezeichnet sind, und weil es so der Bestimmung des ganzen Briefes, eine Unitätsgemeinde aus Juden und Heiden zu gründen, gemäß ist. Allerdings stellt sich damit der Nebenbegriff: Heidenvölker, sogleich ein, bestimmter hervortritt er aber erst in den folgenden V. 13, 14 ꝛc. — **Für seinen Namen** (s. Apostg. 5, 41). Nicht „zum Besten" seines Namens; auch wohl nicht zur Verherrlichung desselben (Meyer), was doxologisch ausgedrückt sein würde, sondern zur Ausbreitung seines Namens (Phil. 2, 10). Daher ist auch der Satz als erklärende Parallele des Wortes: „zum Gehorsam des Glaubens ꝛc.", mit diesem gemeinsam auf den Vordersatz zu beziehen; nicht aber als Zusatz zu den Worten: Gehorsam des Glaubens, zu lesen. Das Objekt des

Glaubens, dem die Völker Gehorsam leisten sollen, ist sein Name. Die Fassung von Theodoret: Des Glaubens — unter allen Völkern — an seinen Namen, ist kaum zu erwähnen. — **Unter welchen seid auch ihr.** Wir setzen hier ein Komma, und lesen die Worte: Berufene Jesu Christi, als Anrede (mit Rückert, Philippi ꝛc.), nicht aber: Unter welchen auch ihr Berufene Jesu Christi seid (mit Lachmann, Meyer u. A.). Denn das Hauptgewicht liegt auf dem Gedanken, daß die römischen Christen unter der Gesammtheit der Völker sich befanden, an welche der Apostel gesendet war. Daß sie Berufene Jesu Christi waren, brauchte er ihnen ja nicht erst zu sagen. So bildet sich denn der schöne Gegensatz: Ich bin der berufene Apostel für die Gesammtheit der Völker; ihr seid berufene Gläubige in Mitten dieser Gesammtheit; und der Schluß: Wir sind also auf einander angewiesen. — **Berufene Jesu Christi.** Nicht: Die Christus berufen hat (Luther, Rückert u. A.), sondern die ihm als Berufene angehören und untertban sind (Genit. possessiv.; Erasmus, Meyer u. A.). Paulus führt die Berufung (durch Christum) auf Gott zurück (Röm. 8, 30 ꝛc., s. Meyer). Der Apostel scheint durch diese Ansprache der Begrüßung selber vorzugreifen, allein die Ansprache muß eben die Begrüßung begründen durch die vorläufige Erinnerung, daß er sie als ihm Zugehörige begrüßen kann. — **Allen zu Rom Vorhandenen.** Die Adresse und Begrüßung. Der Brief ist gerichtet an alle Christen in Rom. Allerdings ist dabei die Ansässigkeit in Rom, die Zugehörigkeit zu der römischen Christengemeinschaft vorausgesetzt (s. V. 8). Die römischen Christen aber werden nach der Lage der Dinge als werdende Gemeinschaft begrüßt, nicht als vollständig organisirte Gemeinde, wozu eben der Brief mit hinwirken will. Anders drückt sich der Apostel aus in den Briefen an die Korinther, Galater, Thessalonicher: Da begrüßt er die Kirche, oder die Kirchen. — **Geliebten Gottes und berufenen Heiligen.** Die Wurzel ihres Christenglaubens ist, daß sie sich durch die Erfahrung der Versöhnung von Gott geliebt wissen; das Ziel und die Krone ihres Christenglaubens ist die Heiligkeit. Sie sind aber nicht etwa blos dazu berufen, Heilige zu sein (de Wette). Als wahrhaft Berufene sind sie Heilige in dem Sinne erstlich, daß sie nach Analogie der theokratischen Heiligung von der ungöttlichen Welt geschieden und Gott geweiht sind, zweitens in dem Sinne, daß Christus als Prinzip der werdenden Heiligkeit in ihnen wohnt, und daß sie nach dem herrschenden Prinzip ihres neuen Lebens bezeichnet werden (1 Kor. 7, 14). Daß der Apostel dies mit Zuversicht von der Gesammtheit sagen kann, daraus folgt nicht, daß er es auch so von jedem Einzelnen aussagen könnte, noch weniger, daß er den Einzelnen eine persönliche Heiligkeit des Lebens zuschreiben sollte. — **Gnade (sei mit) euch und Friede.** Das griechische χαίρειν (Apostg. 15, 23; Jakob. 1, 1) und das hebräische שְׁלוֹם לָכֶם spiegeln sich hier in dem unendlich reicheren christlichen Segensgruß vereinigt ab. Die Gnade, als die Ursache des Friedens, die in Gott und in Christo ihre Quelle hat; der Friede, als die Wirkung dieser Ursache, welche in den Gläubigen zur Quelle des neuen Lebens wird. Man verwischt einen bestimmteren christlichen Begriff, wenn man mit Meyer (gegen Olsh., Philippi u. v. A.) an die Stelle des Friedens setzt: Heil, und so auch statt Gnade: Huld. — **Von Gott, unserm Vater.** Der Ausdruck des spezifisch christlichen Gottesbewußtseins. Die Erfahrung der Versöhnung durch Christum hat das Bewußtsein der υἱοθεσία zur Folge. — **Und dem Herrn.** Nicht des Herrn (Erasmus, Glöckler). Gleichwohl möchten wir nicht mit Meyer lesen: καὶ ἀπὸ κυρίου, und so auch nicht Christus blos als causa medians fassen im Unterschied von dem Vater als der causa principalis. Denn das Walten des verherrlichten Christus ist von der Mittlerschaft Christi als causa medians zu unterscheiden.

Zweiter Abschnitt: Der Anknüpfungspunkt in doxologischer Fassung und der Uebergang zum Zweck des Verfassers und zu seiner Begründung in dem Fundamentalthema. Der Ruhm des Glaubens der Christen zu Rom, verbreitet in aller Welt, und das Verlangen und Vorhaben des Apostels, zu ihnen zu kommen. V. 8—15.

Zum Ersten danke ich. De Wette: „In allen seinen Briefen, mit Ausnahme von Galat. 1; Timotheus und Titus, nimmt der Apostel den natürlichen Gang, sich mit seinen Lesern gleichsam erst in Beziehung zu setzen, und Dank für ihre Theilnahme am Christenthum ist der erste Berührungspunkt.“ Das heißt bestimmter: Der Apostel faßt in seinen Briefen vorab unter Danksagung gegen Gott den Anknüpfungspunkt in's Auge, an den er das weiterführende Wort anknüpfen will, und dieser Anknüpfungspunkt ist im Allgemeinen eine Anerkennung dessen, was schon erreicht ist, gestaltet sich aber nach den verschiedenen Gemeinden sehr verschieden. Köllner nennt das captatio benevolentiae. Tholuck: Der Apostel bahnt sich den Weg in die Herzen der Gemeinde durch Darlegung seiner Liebe. Nach Tholuck und Meyer hätte man eigentlich auf πρῶτον μέν ein εἶτα δέ zu erwarten; in sachlicher Beziehung wohl nicht, da das πρῶτον, das Dringliche des folgenden Anfangswortes bezeichnet. — **Meinem Gott.** Nicht nur Ausdruck der Innigkeit (de Wette), sondern auch des Gedankens, daß Gott sich als der Gott seiner apostolischen Berufung erwiesen, indem er ihm schon in Rom Bahn gemacht für die Sache Christi (Apost. 28, 15). — **Durch Jesum Christum.** Vgl. Röm. 7, 25. 16; Kol. 3, 17; Hebr. 13, 15; 1 Petr. 2, 5. Origenes: Christus als Vermittler des Gebets ist auch Darbringer des Dankgebets. Meyer: Das lasse sich nicht paulinisch rechtfertigen; das, wofür er danke, sei durch Christum zu Stande gekommen. Was heißt aber das Danksagen für Alles im Namen Jesu Christi (Ephes. 5, 20). Auch die Danksagung will durch die Geistesgemeinschaft Christi geheiligt sein und so vor Gott kommen; damit wird alles egoistische Interesse, alle menschlich-leidenschaftliche Freude über erlangte Erfolge ausgeschlossen. — **Von wegen euer Aller.** Das περὶ und ὑπὲρ wurden von den Abschreibern öfter vermengt oder verwechselt; daher wohl hier die Recepta ὑπὲρ. Auch hier betont er es wie zu Anfang V. 7, daß er alle Gläubigen in Rom im Auge hat, und nicht etwa dort eine einzelne Parteirichtung hervorrufen oder begünstigen will. — **Daß euer Glaube kund gemacht wird.** Es wird davon gesagt und bei den Christen gerühmt in der ganzen Welt (s. Kap. 10, 18; 16, 19). Der äußerlich aufgefaßt hyperbolische

Ausdruck gewinnt seine volle Bedeutung zunächst durch den Gedanken an die dynamische Stellung der Hauptstadt Rom, durch das Gewicht, welches das Christenthum durch die Eroberung dieses Central-Heerdes für alle Welt erlangte und durch die Aussichten des Apostels auf die Zukunft dieser apostolischen Station. S. die Citate aus Grotius und Calvin bei Tholuck. — **Denn mein Zeuge ist Gott.** Das γάρ begründet das Vorige. Hier also erklärt sich auch das Danksagen durch Christum. (Phil. 1, 3; Colossi. 1, 3; 1 Thessi. 1, 2). Der Sinn der eidlichen Betheuerung ist: meine Aussage ist vor dem Angesichte Gottes. Die freien Betheuerungen von dieser Art ergeben sich bei dem Apostel aus der Innerlichkeit seines Werkes und der Erhabenheit seiner Stellung. Für die Eigenthümlichkeit der Thatsachen, die er zu versichern hat, kann er irdische Zeugnisse nicht beibringen; es sind himmlische Ursprünge, für welche er Gott als Zeugen nimmt, das heißt, sein ganzes Gottesbewußtsein und apostolisches Gewissen zum Pfande einsetzen muß. Pareus: „ignotos ad ignotos scribens jurat." Dazu Meyer: „Wogegen Phil. 1, 8 entscheidet." Allerdings waren die Nöthigungen zu solchen kräftigen Aeußerungen des feurigen Mannes verschieden; eine Spezies derselben bildet aber auch die von Pareus angeführte. Die allgemeine Nöthigung des Apostels, seine Leser zuweilen in das Heiligthum seines innersten Lebens blicken zu lassen, wird durch die feierliche Betheuerung vor der Gefahr der Profanation gesichert. Meyer hebt noch als Motiv hervor den „leicht befremdlichen Umstand, daß er, der Heidenapostel, noch nicht in der gleichwohl paulinischen Römergemeinde thätig geworden."

Dem ich diene in meinem Geiste. Mit dem λατρεύω tritt zuerst die Idee der realen Gottesdienstlichkeit hervor, welche den Römerbrief so mächtig durchwaltet (s. V. 21; Kap. 2, 22; 3, 25; 5, 2; 12, 1; 15, 16; 16, 25—27; vgl. Apostg. 7, 7). Als ein solcher λατρευόν steht er eben vor Gott. Er dient ihm aber in seinem Geiste, d. h. sein Priesterthum ist kein äußerliches, sondern der lebendige Gottesdienst des geistig erwachten, lebendigen, stetigen Bewußtseins. Grotius und Reiche haben in dem λατρ. eine gegensätzliche Beziehung zu der jüdischen λατρεία im Gesetz gefunden. Meyer meint, dies liege fern. Wir möchten aber vermuthen, daß vielmehr noch der Apostel an alle Veräußerlichung des Cultus besonders auch bei den heidnischen Römern denke. — **Im Evangelium seines Sohnes.** (Genitiv des Objekts.) Sein Geist ist der Tempel, die Sphäre seines Dienstes, das Evangelium vom Sohne Gottes in dem Betriebe der Evangelisation ist der Inhalt und die Form seines Gottesdienstes. — **Wie ich ohne Unterlaß.** Meyer: ὡς steht nicht für ὅτι (so gewöhnlich, auch Fritzsche), sondern drückt den Modus (den Grad) aus. Dieses Angedenken ohne Unterlaß wird nicht nur näher bestimmt, sondern auch näher bedingt durch das Folgende. — **Allezeit bei meinen Gebeten.** Sein geistliches Sehnen und Streben geht nach Rom, daher wird es allezeit (und allerwärts. Bretschneider: ubicunque locorum et quovis tempore. Luth. allewege. S. Schott.) bei seinen Gebeten zum bestimmten Andenken an Rom. So bestimmt sich der Gedanke, wenn man nach προσευχῶν μου mit Tischend. ein Komma setzt. Wir ziehen diese Fassung der von Meyer vor: Indem ich immer bei meinen Gebeten bitte. Der unablässige Gedanke an die Römer tritt allezeit bei seinen Gebeten (das ἐπὶ ist Zeitbestimmung oder Bestimmung des Anlasses) in sein Bewußtsein, und wird dann zur bestimmten dringenden Bitte. — **Ob mir etwa endlich einmal.** Der Ausdruck spricht zugleich das Dringliche in der Bitte wie die demüthige Ergebung aus. — **Möchte die Wohlfahrt.** Meyer: das εὐοδοῦν steht selten in eigentlicher Bedeutung: wohl führen, das Passiv. aber heißt nie via recta incedere etc., sondern immer metaphorisch: prospero successu gaudere. Deßhalb ist die Fassung: prospero itinere utor (Vulg. u. A.) abzuweisen." Die Wahl des Wortes eignete sich gleichwohl dazu, darauf anzuspielen, daß die Wohlfahrt, welche sich der Apostel wünschte, in einer glücklichen Fahrt nach Rom bestehen möge; und dies haben wir in der Uebersetzung auszudrücken gesucht. Die Sache ist ihm ein Gebetsanliegen, denn nicht auf Wegen des Eigenwillens, sondern nur mit dem Willen Gottes will er nach Rom kommen. (Schott will das ἐν τ. θελ. τ. θεοῦ nicht mit ἐλθεῖν verbinden, sondern mit εὐοδωθήσομαι, dann aber würde das Verbum als nicht wohl gewählt erscheinen.) — **Sehne mich sehr.** ἐπιποθέω (Bretschneider, Lexikon. Fritzsche einfach: cupio. Schott πόθον ἔχω ἐπί. Nach Schott soll das ἰδεῖν ὑμᾶς schon andeuten, daß Paulus in Rom nicht verweilen wolle. Es bildet aber wohl einen Gegensatz zu dem jetzt vorausgehenden Briefe) — Χάρισμα πνευματικόν; de Wette: χάρισμα sei einfach Gabe und nicht direkt an die göttliche Gnade dabei zu denken. Allein χάρισμα ist aus dem Sprachgebrauch des Paulus zu erklären, besonders aus 1 Kor. 12, 4. Das spezifische Charisma des Paulus besteht darin, daß er der Völkerapostel ist, und ohne Zweifel deutet sein Ausdruck darauf, daß die römische Gemeinde nicht nur im Allgemeinen geistlichen Segen von ihm empfangen, sondern an dieser bestimmten Gnadengabe Theil haben soll. Das Adjektiv πνευματικόν kann besonders in Verbindung mit χάρισμα nur eine geistliche, d. h. aus der Gemeinschaft des göttlichen Geistes fließende Eigenschaft des Charisma bezeichnen. Einseitig sind die Erklärungen: Wundergaben (Bengel ꝛc.); Gaben des menschlichen Geisteslebens (Köllner ꝛc.). Auch nach Schott soll das Wort hier nur bedeuten: „eine Gunstbezeigung, die den innern Menschen angeht". — **In etwa.** Das τι drückt nicht nur die Bescheidenheit des Apostels aus (Meyer), sondern auch die Anerkennung, daß die Römer bereits im Glauben stehen, verbunden mit der Andeutung, daß ihnen noch etwas mangele. — **Damit ihr gestärkt werdet.** (S. Kap. 16, 25.) Dies ist der Zweck der charismatischen Mittheilung. — **Das heißt aber, um unter euch mit ermuntert.** Die Verbindung beider Zwecke dient zur Erklärung des Einen wie des Andern. Der Apostel will, die Römer sollen durch ihn gestärkt werden (die Wahl des Passivum ist nicht blos ein Ausdruck der Bescheidenheit, sondern auch der Bescheidung, daß er die Sache nicht menschlich machen kann, daß der Segen vom Herrn kommen muß) nicht etwa nur im Allgemeinen in ihrem Glauben, sondern auch in ihrem bestimmten Glaubensberuf nach ihrer römischen

Weltstellung, und die Folge davon wird sein, daß der Apostel ermuntert und gefördert wird in seinem universellen Apostolat. Der Zusatz: das heißt aber u.s.w. ist also keine sancta adulatio (Erasmus), nicht einmal eine Verwahrung vor dem Scheine der Anmaßung (Meyer), sondern die Darlegung seines ganzen Zwecks. Dieser besteht denn auch nicht darin, daß er unter ihnen Trost und Erquickung suchen will, wie das συμπαρακληθῆναι (ἅπαξ λεγ. im Neuen Testament) mit der Peschito und Vulgata von Vielen erklärt wird, sondern daß er christliche Ermunterung unter ihnen finden will, indem sie gestärkt werden (Meyer). Doch nicht lediglich „überhaupt", sondern mit Absicht auf seine abendländische Mission. Das συμ schließt die Leser nicht mit ein (Fritzsche), sondern bezieht sich als Finale auf das στηριχθῆναι der Römer. Dies ergibt sich aus dem folgenden: **Durch unsern gemeinschaftlichen** (wechselseitigen) **Glauben.** Der Ausdruck ist Breviloquenz (Reiche, Hengel u.A. ergänzen bei ἐν ἀλλήλοις ein ἐνεργουμένης). Er spricht die Thatsache aus, daß die Gemeinschaft des Glaubens zur wechselseitigen Förderung des Glaubens dient. Das von Fritzsche und Schott vermißte ἐμέ liegt in den Worten der ersten Person V. 11. Mit Recht bestreitet Schott die bloße Allgemeinheit der beiden genannten Zwecke, ohne über das Verhältniß zwischen der Bestimmtheit derselben und ihrer allgemeinen Grundlage im Klaren zu sein. — **Ich will euch aber nicht verhalten.** Bekannte Formel der Ankündigung (Kap. 11, 25; 1 Kor. 10, 1; 1 Thess. 4, 13). Und zwar der Ankündigung einer neuen wichtigen Eröffnung (Schott). — **Daß ich mir oftmals vorgenommen.** Bei den Verhinderungen des Apostels kommt besonders in Betracht, daß er es nach jeder Missionsfahrt nöthig fand, wieder nach Jerusalem zu reisen, um die Einheit seiner Stiftungen mit der Muttergemeinde zu sichern; nicht minder die vielen Aufenthalte, welche ihm durch die nothwendige Inspektion und Revision der gestifteten Gemeinden, durch ihre inneren Störungen und durch die Verfolgungen, namentlich von Seiten der Juden, bereitet wurden. Die Thatsache selbst, daß er erst im Orient die Mission befestigen wollte, kann er nicht als Hinderniß bezeichnen. Meyer verweist auf Kap. 15, 22. Hier aber scheint der Apostel anzudeuten, (nach V. 20—21), daß er auch die Gemeinde zu Rom als schon bestehende Gemeinde erst auf seinen Besuch vorbereiten mußte (durch Voraussendungen seiner Freunde). Wunderlich ist die Bemerkung von Meyer: also weder vom Teufel (1 Thess. 2, 18) noch vom Heil. Geiste verhindert (Apostg. 16, 6); denn in diesen Bezeichnungen sind Partikularisirungen seiner allgemeinen Verhinderung enthalten. — **Damit ich einige Frucht.** Erntefrucht als Arbeiter. Das Bild häufig. (Phil. 1, 22 ꝛc.). Offenbar ist die Wahl des Ausdrucks eine neue Aeußerung seines Zartsinns und seiner Bescheidenheit. In dem ἔχειν ist die Antithese von haben (Meyer) und erlangen (Köllner) nicht zu pressen. — **Unter euch, gleichwie.** Das καί verdoppelt gewissermaßen die Vergleichung in lebhaftem Ausdruck. Der Ausdruck ἔθνη ist hier schon bestimmt auf Heiden zu deuten, einmal weil die Römer als Römer Heiden sind, von denen die übrigen also auch als solche unterschieden werden, sodann weil er bisher als Heidenapostel gewirkt hat. S. zu dem V. 14. Schott: „Es ergibt sich als einheitlicher Gedanke von V. 11—13: der Apostel Paulus, indem er sich anschickt mit seiner apostolischen Predigt mitten in die occidentalische Heidenwelt zu treten, achtet es für nothwendig, der römischen Gemeinde als eines Stütz- und Ausgangspunktes, so zu sagen als einer Operationsbasis, sich zu versichern." So richtig diese Hindeutung auf die Bestimmtheit seines Zwecks ist, so lag es dem Apostel doch fern, Rom nur als Mittel zum Zweck zu betrachten, ohne zunächst den Selbstzweck der Erbauung der römischen Gemeinde in's Auge zu fassen. — **Den Griechen und den Nichtgriechen.** Was die Sehnsucht seines Herzens und sein Streben ist, das ist nicht minder und vorab sein Beruf und seine Berufspflicht. Sein Apostolat geht an die ganze Heidenwelt, und eben darum mittelbar auch an die Juden. Daher sind auch wohl nach der damaligen Einheit der griechischen und der römischen Kultur unter den Hellenen die Griechen und die Römer zusammengefaßt im Gegensatz zu den sogenannten Barbaren (Cicero de fin. 2, 15: non solum Graecia et Italia sed etiam omnis barbaria), so wie unter den Weisen die Juden und die Hellenen (1 Kor. 1, 26 ff.) und die Nichtweisen, die in geistiger Beziehung am tiefsten stehenden Völker unter den Barbaren. Der Gegensatz: Hellenen und Barbaren meint nach dem ursprünglichen griechischen Sprachgebrauch: Griechen und Nichtgriechen als kulturlose Barbaren im nationalen Sinne. In diesem Sinne wird unsre Stelle noch gedeutet von Reiche u. A. In einer Zeit aber, wo man auch in Rom und nach Rom griechisch schrieb, bezeichnet ohne Zweifel das Wort einen kulturgeschichtlichen Gegensatz nach dem angeführten Ausspruch des Cicero, und Paulus hätte bei seinem feinen Gefühle den Ausdruck schwerlich in dem ersteren Sinne gewählt. In diesem Sinn wird denn auch der Gegensatz nach dem Ambrosiaster von Manchen gefaßt. Dagegen bemerkt Meyer, die Römer würden nirgends zu den Hellenen gezählt. Sicher doch V. 16, wo der Hellene das Heidenthum überhaupt repräsentirt. Vergl. Kap. 2, 9; 2, 10; 10, 12; die vielen Gegensätze gleicher Art in der Apostelgeschichte und in den übrigen Pauliniſchen Briefen. Daher ist es unbefriedigend, wenn Meyer sagt, Paulus wolle nur überhaupt seine heidenapostolische Verpflichtung in ihrer Allgemeinheit ausdrücken, und er thue dies in doppelt merismatischer Form, sowohl nach der Volksthümlichkeit als nach dem Bildungsstand. Der Sinn ist allerdings, daß er allen Heiden verpflichtet sei. — Er ist in dieser Beziehung ὀφειλέτης im Sinne der Schuldigkeit, die er mit seiner Berufung übernommen hat. S. 1. Kor. 9, 10. — **Somit bin ich Willens.** So viel an ihm liegt, ist er nicht blos willig, sondern Willens; seiner Schuldigkeit entspricht seine Geneigtheit (πρόθυμον = προθυμια) τὸ κατ' ἐμέ wird mehrfach gedeutet. 1) οὕτως, τὸ κατ' ἐμὲ: πρόθυμον (sc. προθυμία ἔστι). 2) οὕτως τὸ (κατ' ἐμὲ) πρόθυμον. 3) οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον. (= τὸ πρόθυμόν μου). 4) οὕτως: τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον. De Wette (ebenso Meyer) ist für Nr. 1: So ist, so viel an mir ist, Bereitwilligkeit. Reiche für die zweite: Und so bin ich — so viel an mir ist — bereitwillig. Fritzsche für die dritte: So ist meine (die meinerseitige) Bereitwilligkeit. Tholuck für die vierte: So bin ich meinerseits be-

reit. Wir halten die Erklärung von Reiche für die richtige. Das Nähere bei de Wette, Tholuck und Meyer. Schott erklärt das οὕτω unter solchen Umständen, und übersetzt: unter solchen Umständen befindet sich die meinerseits vorhandene Geneigtheit. Von Umständen hat aber Paulus zuletzt gar nicht geredet. Das οὕτως soll überhaupt, absolut gebraucht niemals itaque heißen, sondern stets „unter dieser Bestimmtheit, diesen Umständen". Wie aber die Umstände begleitende oder steigernde, oder eine Vergleichung darbietende sein können, so auch begründende, z. B. Röm. 5, 12. — **Auch euch, denen in Rom.** Damit sollen nach Schott nicht die Christen in Rom, sondern die heidnischen Bewohner Rom's gemeint sein! Die letzte Consequenz dieser Ansicht wäre, daß er auch seinen Brief müßte für die Heiden in Rom bestimmt haben. Allerdings hat er ihn auch für die in Rom noch zu bekehrenden Heiden zum Voraus mit bestimmt.

Dritter Abschnitt. Das Fundamentalthema. Die Freudigkeit des Apostels, das Evangelium von Christo zu verkündigen, da es eine Gotteskraft ist für Juden und Heiden als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als Gerechtigkeit durch und für den Glauben. V. 16 u. 17.

Denn ich schäme mich nicht. Offenbar geht diese allgemeine Erklärung nicht blos auf V. 15, sondern auch auf V. 14 zurück. Den Gläubigen in Rom zu predigen, konnte für den Apostel keine Schwierigkeit haben; wohl aber der ganzen Heidenwelt zu predigen, besonders auch ihren Weisen, welche so sehr geneigt waren, das Evangelium als Thorheit zu verachten; und nun vollends auch der Heidenwelt in der stolzen Weltstadt Rom, dem Centralsitz der alten Weltkultur und ihres Stolzes. Denn daß er sich in Rom nicht auf die schon vorhandene Gemeinde beschränken wird, das deutet allerdings der 15. Vers an: Euch in Rom. Die Bezeichnung seiner Stimmung ist exakt in Beziehung auf den in aller Welt ihm gegenüberstehenden Weisheitsdünkel, wie er ihn besonders schon in Athen und Korinth erfahren hat. Dem Drohen der Welt gegenüber fürchtet er sich nicht, dem Aergerniß der Juden gegenüber scheut er sich nicht, der Verachtung der Griechen und der Weisen gegenüber schämt er sich nicht. Und das bezeichnet denn nicht blos als Ausdruck der Mimesis seine Freudigkeit überhaupt, sondern sein christliches Hochgefühl, womit er sich des Kreuzes Christi rühmen kann (Röm. 5, 2; Gal. 6, 14). — **Des Evangeliums.** Auch hier ist die conkrete Einheit: Inhalt des Evangeliums und Evangelisation nicht zu theilen. — **Denn es ist eine Kraft Gottes.** Das denn kündigt den Grund an: es ist die höchste Manifestation der Kraft Gottes; die höchste Manifestation der erbarmenden Liebe, der Gnade Gottes, es ist das Rettungsheil für den Glauben in der ganzen Menschheit. Eine Kraft Gottes. Dies kann von der Evangelisation für sich allein nicht gelten, wohl aber von dem objektiven Evangelium selbst, wie es sich mit der Evangelisation zusammenschließt zu einer einheitlichen Wirkung. Die Frage, ob hier eine Metonymie vorliege (s. Tholuck), wird erst erheblich, wenn man jene Einheit auflöst. Zum objektiven Evangelium gehört 1) die Offenbarung Gottes in Christo; 2) die Versöhnung in Christo; 3) der Sieg, die Herrlichkeit und das Reich Christi. Sodann die Vermittelung dieses Heils durch die Stiftung der Kirche in Wort und Sakrament unter der Wirkung des Heiligen Geistes. — **Zum Heil.** Der Begriff der σωτηρία ist nach seiner negativen und nach seiner positiven Seite zu entfalten; einerseits die Erlösung bezeichnend, andererseits die Kindschaft; die σωτηρία reicht in ihrer Wirkung von der Tiefe der Hölle bis in den Himmel hinauf. Wenn der Mensch wahrhaft gerettet wird, so wird er immer aus der Tiefe der Hölle gerettet und hinauf in den hohen Himmel, weil er gerettet wird aus dem Gewissensgericht und von dem Zorngericht, und theilhaft wird der Seligkeit in der Gerechtigkeit des Glaubens, die zur Gerechtigkeit des Lebens führt. Der Ausdruck: Seligkeit, bezeichnet richtig die höchste Wirkung und das höchste Ziel der σωτηρία. Vgl. Apostg. 4, 12; 13, 26; Röm. 10, 1. Das Gegentheil ἀπώλεια, θάνατος und ähnliche Bestimmungen. — **Für Jeden, welcher glaubt.** De Wette: „Das παντί, entwickelt, ist dem jüdischen Partikularismus entgegengesetzt, und das πιστ. der jüdischen Gesetzesheiligkeit." Die höchste Machtwirkung Gottes ist eben als solche keine fatalistische oder Naturwirkung; sie setzt als persönliche Liebeswirkung persönliches Verhalten voraus. Denn wie man einerseits nicht sagen kann, der Glaube selbst vollende erst das objektive Heil, so kann man andererseits nicht sagen, er sei eine zwingende Wirkung des Heils. Er ist die Bedingung der Wirksamkeit des Heils (Joh. 3, 16 ꝛc.; s. 1 Mos. 15), causa apprehendens. — **Für den Juden zuerst.** Diese Priorität ist die ökonomische, wie sie auf der alttestamentlichen Offenbarung Gottes und dem Glauben Abrahams beruht (Kap. 4, 9) und als solche 1) die genetische Priorität. Das Heil kommt von den Juden. 2) Die historische Priorität (Chrys. u. A.). 3) Eine formell rechtliche, die Priorität des auf der Disposition des Apostolats (Apostg. 1, 8) beruhenden nächsten Anspruchs an das Evangelium (Calov, de Wette, Tholuck), und doch bei alledem kein sachliches Vorrecht, da das Heil 1) kein Produkt des Judenthums ist, sondern der freien Offenbarungsgnade; 2) der Glaube älter als das Judenthum (Kap. 4); 3) der Glaube selbst die reale Gestalt des symbolischen Judenthums. — **Und für den Griechen.** Der Ἕλλην ist hier Repräsentant aller Nichtjuden. — **Denn die Gerechtigkeit Gottes.** Begründung des vorigen Satzes. Die δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν ist ἀποκάλυψις der δικαιοσύνη θεοῦ ꝛc. — Bei den weit auseinander gehenden Erklärungen thun bestimmte Unterscheidungen noth. Die Gerechtigkeit Gottes schlechthin gefaßt in ihrer vollen neutestamentlichen Offenbarung oder ἀποκάλυψις kann nicht sofort auf die Gerechtigkeit vor Gott (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ), gedeutet werden, indem der Genitiv als Genitiv objektiv in weiterer Beziehung genommen wird (so Luther, Fritzsche, Baur, Philippi), denn diese Glaubensgerechtigkeit setzt die Rechtfertigung voraus. Sie kann auch noch nicht ohne Weiteres den Akt der Rechtfertigung bezeichnen, wenn auch mit der Wirkung, der Glaubensgerechtigkeit zusammengefaßt, indem man den Genitiv. subjektiv. deutet: „Die Rechtheit, die von Gott ausgeht, das Verhältniß des Rechtseins, in welches der Mensch durch Gott, d. h. durch einen richterlichen Akt Gottes, gesetzt wird" (Meyer nach

Chrysostomus, Bengel, de Wette u. A.). Denn die Justificatio setzt die Versöhnung voraus (Kap. 3, 25). Die Versöhnung aber hat ihren Grund in dem Walten der Gerechtigkeit Gottes selbst. Und auf das Walten selbst geht der Apostel Kap. 3, 25. 26 offenbar zurück, sicher also auch hier im Thema, das doch seiner Natur nach die Gesammtidee des Briefes umfassen muß. Erst im Christenthum wird die absolute Gerechtigkeit offenbart (wie erst hier die absolute Gnade und Wahrheit), und zwar die Gerechtigkeit, wie sie nicht nur das Gesetz des Buchstabens aufstellt und Gerechtigkeit fordert, und als Rechtsprecherin richtet und tödtet, sondern die Gerechtigkeit, wie sie schließlich sich selber offenbart, indem sie eins mit der Liebe, oder als Gnade in der Gestalt der Gerechtigkeit auch Gerechtigkeit schafft. Alles das: Indem sie nämlich 1) als gesetzgebende, d. h. Recht stiftende, das Gesetz des Geistes aufstellt, d. h. es in dem Leben Christi persönlich offenbar macht als Potenz der Versöhnung. Indem sie 2) in der Kraft und dem Leiden dieser persönlichen Gerechtigkeit den Forderungen der Gerechtigkeit des Gesetzes genugthut und so das symbolische ἱλαστήριον in ein reales verwandelt. Die Sühne. Indem sie endlich 3) das Werk und die Leistung der Gerechtigkeit Christi durch den Geist seiner Gerechtigkeit den Gläubigen vermittelt, als Gabe der Gnade und Prinzip des neuen Lebens in schöpferisch wirksamer Gerechtsprechung.

Oder kurz: Die Gerechtigkeit Gottes ist die Selbstmittheilung der Gerechtigkeit, die von Gott ausgeht, die in Christo Person, persönliche Gerechtigkeit wird, in seinem Leiden der Gesetzesgerechtigkeit, welche mit der Forderung des Gewissens eins ist, als Versöhnung genug thut, und in der Rechtfertigung dem Gläubigen die Versöhnung aneignet zur Gerechtmachung seines Lebens.

Wie die δόξα, die vor Gott gilt, keine andere sein kann als die von Gott ausgehende, in Christo persönlich gewordene δόξα, so kann auch die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, keine andere sein als eine Gerechtigkeit, die von Gott kommt.

Es ist die δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ im Gegensatz zu der δικ. ἡ ἐμή, Phil. 3, 9, und darum die δικαιοσύνη ἐνώπιον θεοῦ, Röm. 3, 21, im Gegensatz zu der δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου, Kap. 10, 5. Daher auch in sofern Gottes Gerechtigkeit, als sich der Mensch nie eine eigene Gerechtigkeit daraus machen kann, wenngleich die göttliche Gerechtsprechung zum Prinzip seines neuen Lebens wird. Auch Tholuck gibt es heim, anzunehmen, daß beide Fassungen, die objektive und die subjektive, zu vereinigen wären, aber von einer Eigenschaft Gottes, behauptet er, könne hier keine Rede sein; dies erhelle aus der hinzugefügten prophetischen Stelle. Aber dieser Zusatz soll nicht die Gerechtigkeit erklären, sondern den Glauben. Die Angabe von Tholuck, daß Hofmann (Schriftbeweis I, 625 f.) die δικαιοσύνη θεοῦ als eine Eigenschaft Gottes darstelle, ist nicht genau; er erklärt sie nur als eine Seitens Gottes vorhandene Gerechtigkeit. Wir erlauben uns sogar hier unter der Gerechtigkeit eine Synthese der Gerechtigkeit und der Liebe zu verstehen, eine Synthese, welche als Gnade nach den verschiedenen Beziehungen unter der Hegemonie der Gerechtigkeit, als die das neue absolute Recht des Geistes stiftende Gnade, Gerechtigkeit heißt, unter der Hegemonie der Liebe aber, als der Quelle des neuen Lebens, die Liebe. Diese gleiche Gerechtigkeit offenbart sich den Gläubigen gegenüber als Gnade, den Ungläubigen gegenüber als ὀργή. Wenn Tholuck sagt: δικ. nicht die Gerechtigkeit Gottes in Erfüllung der Verheißungen (Ambros.), nicht die vergeltende Gerechtigkeit (Orig.), nicht die Gott wesentliche Gerechtigkeit (wie anderes Ostander lehrte, und neuerdings Hofmann), nicht die Güte Gottes (Morus), nicht die Unparteilichkeit gegen Juden und Heiden (Semler), so hat er mit alledem die disjecta membra des centralen Begriffs gesammelt, der darin besteht, daß die δικαιοσύνη (nach der aristotelischen Ableitung des Wortes von δίχα, ein Verhältniß zwischen Zweien) das Verhältniß zwischen dem persönlichen Gott und der persönlichen Welt wesensgemäß (zum Schutz der Persönlichkeit) feststellt, aufrecht hält und wiederherstellt. Das Wegfallen des Artikels aber veranlaßt uns nicht hier zu lesen: Eine Gerechtigkeit Gottes; in unzertrennlicher Verbindung mit θεοῦ ist es vielmehr die eigentliche Gerechtigkeit Gottes (s. Winer, Gramm. §. 18, S. 142 ff.). — **Wird geoffenbart in ihm.** Das ἀποκαλύπτειν unterscheidet sich von dem φανεροῦν darin, daß es die Offenbarung Gottes ist, die von Gott ausgeht und sich in der innern Gemüthswelt als real daseiend erweist (Gal. 1, 16), während das φανεροῦν dieselbe Offenbarung bezeichnet, wie sie von der innern Gemüthswelt aus im äußern Leben offenbar wird (Joh. 2, 11). Auch die Offenbarung des Zorns ist eine ἀποκάλυψις (V. 18), obwohl der Zorn in äußeren Erscheinungen offenbar wird, denn erst im Gewissen oder Bewußtsein werden die betreffenden Thatsachen als Phänomene des Zorns erkannt. Vollständig und rein werden sie erkannt erst im Lichte der neutestamentlichen Wahrheit. Das Evangelium ist das Medium. — **Vom Glauben aus zum Glauben hin.** Der Begriff des Glaubens erscheint hier dem umfassenden Begriff der Gerechtigkeit gemäß, also als ein gemüthsförmiges Sichanvertrauen (Sichstützen, Gründen, האמין), welches Erkennen und Fürwahrhalten, Zustimmung und Hingebung, Aneignung und Anwendung zugleich ist. Die Unterscheidung aus Glauben zum Glauben erklärt Origenes: Der alttestamentliche und der neutestamentliche Glauben. Oekum.: ἀπὸ πίστεως εἰς πιστεύοντα. Theophylakt u. A.: Zur Förderung des Glaubens. Luther: Aus dem schwachen Glauben in den starken. Baumgarten-Crusius: Vom Glauben als Ueberzeugung zum Glauben als Gesinnung. De Wette: 1) Der Glaube als das Bedingende; 2) als das Empfangende. Noch andere Deutungen s. bei Tholuck (auch die von Zwingli, wornach das zweite πίστις die Treue Gottes bezeichnen soll). Es fragt sich, ob nicht der Schlüssel in Kap. 3, 22 zu suchen ist, da die zweite Hälfte jenes Kapitels überhaupt ein Commentar zu unserer Stelle ist. Vgl. Hebr. 12, 2: „Der Anfänger und Vollender des Glaubens." Jedenfalls kennt der Apostel wie der Hebräerbrief den Unterschied zwischen einem Glaubensgrad, der die Offenbarung prophetisch oder apostolisch empfängt, um sie zu verkündigen, und einem allgemeineren Glaubensgrad, auf den sie durch die Predigt übergeht in alle Welt hinein. — **Wie geschrieben steht.** Dasselbe Citat aus Habak. 2, 4, findet sich auch Galat. 3, 11 und Hebr. 10, 38. Der Apostel will

auch hier (wie Kap. 4 und 10 und gleich im Eingang Kap. 2, 12) die Uebereinstimmung des Evangeliums mit dem Alten Testament nachweisen. Die Stelle im Propheten Habakuk sagt nun aus: Der Gerechte wird durch sein Vertrauen, seinen Glauben leben (Jes. 28, 16). Daher haben die meisten älteren Ausleger und einzelne Neuere (Philippi u. A.) auch die Sentenz des Apostels so erklärt: Der Gerechte wird aus dem Glauben leben. Nach Beza u. A., auch Meyer, ist das Wort des Apostels zu construiren: Der durch den Glauben Gerechte wird leben. Mit Grund sagt Meyer, Paulus habe das Prophetenwort also nehmen können (nicht: er habe es also gelesen): Da der Gerechte, wenn er durch den Glauben lebe, auch nur durch den Glauben gerecht geworden sein könne. Die Sache stellt sich wohl so, daß wir bei Habakuk zwei conkrete Definitionen zu lesen haben: „Siehe, sie ist aufgeblasen, nicht geradehin ist seine Seele (sein Leben) in ihm. Aber der Gerechte: durch seinen Glauben wird er leben." D. h. Wie die aufgeblasene Seele dadurch aufgeblasen ist, daß sie nicht gerade ist, kein gesundes Leben, so ist es die Signatur des Gerechten, daß er durch den Glauben sein Leben gewinnt. Die neutestamentliche Vertiefung dieses alttestamentlichen Wortes ist also hier nicht einmal auf eine wesentliche Veränderung des Ausdrucks gerichtet, geschweige des Sinnes.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der Brief des Apostels an die Römer, von der Gerechtigkeit des Glaubens, ist auch heutzutage noch im besonderen Sinne eine neue Botschaft an die Römer und ein Zeugniß wider die Römlinge.

2. Die Bedeutung des Römerbriefes, wie er erscheint: 1) Als der erste der neutestamentlichen Briefe; 2) in der Gruppe der paulinischen Briefe; 3) als Urkunde der Missionsthätigkeit des Apostels und Exempel für die evangelische Mission; 4) als Mittelpunkt der christlichen Heilslehre und so als Anfangspunkt der abendländischen und Ausgangspunkt der evangelischen Kirche (s. die Einl.).

3. Die Ueberschrift der Alten in ihren Briefen, im Gegensatz zu der Unterschrift der Neueren. Jene charakterisirt den Brief als ein Surrogat des persönlichen Verkehrs; in dieser ist er zu einer selbständigen Form des persönlichen Verkehrs geworden. Dort waltet die Offenheit vor, hier die Höflichkeit.

4. Knecht Jesu Christi, berufener Apostel. Nach dem Maß und der Tiefe des einen Begriffs bestimmt sich Maß und Tiefe des andern. — Evangelium Gottes: Wunderherrliche Verbindung. — Verbindung des Alten u. Neuen Testaments. — Die Apostel wissen von keiner Offenbarungstradition neben den Schriften des Alten Testaments, wie die Pharisäer. — Gnade und Amt sind nicht zu scheiden. — Ebenso wenig: Erfahrung der Liebe Gottes und Anfang der Heiligung. — Ebenso nicht: Gnade und Friede. — Noch auch das Vaterwalten Gottes und das Walten Christi.

5. Das Gewicht unserer Ueberschrift. Das Gewicht der Begrüßung. Das Füreinandersein des großen Heidenapostels und der Christengemeinde der großen Weltstadt. S. die Erläuterungen.

6. Der Gegensatz: Christus, der Gewordene aus dem Samen Davids, und der Verordnete zum Sohne Gottes in Majestät und Machtwalten (auch über die römische Welt), ist ein ökonomischer Gegensatz, welchem der ontologische Gegensatz: Christus, der zeitliche Sohn Davids und der ewige Sohn Gottes, als Voraussetzung zu Grunde liegt.

7. Die in Christo historisch gewordene und prinzipiell vollendete Auferstehung, hat als ideell-dynamische Triebkraft des Logos ihre Wurzeln und Triebe durch die ganze Welt- und Menschengeschichte, insbesondere die Geschichte des Reiches Gottes hindurch. Gleiches gilt vom Geiste der Heiligung. S. die Erläuterungen. Der Logos leuchtet in Jeden hinein, der in die Welt kommt, Joh. 1, 9.

8. Paulus als Gesandter Jesu Christi, des Sohnes Gottes in Königsmajestät, verkündigt den Gläubigen der Kaiserstadt Rom seinen Beruf, alle Welt zum Gehorsam des Glaubens, zur Unterwerfung unter Christum zu rufen.

9. Der Anknüpfungspunkt (V. 8). Jeder paulinische Brief hat seinen bestimmten Anknüpfungspunkt. So auch jede apostolische Predigt des Petrus, des Paulus, des Johannes. Und dies ist sowohl ein Lebensgesetz für die rechte christliche Predigt wie für die Mission. S. den Anknüpfungspunkt Apostg. 17. Die doxologische Fassung des vorliegenden. Ohne Dank für das Gegebene ist kein rechter Fortgang, noch weniger ein rechter Fortschritt. Auch der Dank muß durch die Bethätigung in Christo geheiligt werden.

10. Die Betheurungen, die Fürbitten, die Gebetsweisen des Apostels. S. die Erläuterungen.

11. Das Sehnen des Apostels nach Rom in seinem Unterschied von dem Sehnen der modernen Welt nach Rom. Wäre das paulinische Christenthum der evangelischen Kirche nicht so vielfach gelähmt durch den Indifferentismus des Humanismus, durch den Haß und Unverstand des Rationalismus, und durch das Satzungsheimweh des Konfessionalismus, so würde es auch so heldenmuthig mit Waffen des Geistes das mittelalterliche päpstliche Rom bekämpfen, wie Paulus, der arme Zelttuchmacher das heidnische kaiserliche Rom bekämpfte, während sich dasselbe jetzt vielfach im Belagerungszustande befindet. Dennoch wird das Evangelium Gottes seinen Sieg behaupten.

12. Der große Missionsgedanke des Apostels (V. 11 und 12). S. die Erläuterungen. — V. 12: So schreiben die Päpste nicht an die Römer.

13. Die Verhinderungen (V. 13). Obschon der Apostel wohl weiß, daß auf der absoluten Höhe des Glaubens für den Gläubigen alle Verhinderungen nur Förderungen sind (Röm. 8, 28), so spricht er doch in ächt menschlicher Empfindung von Verhinderungen. Jede dieser Verhinderungen aber bezeichnet einen Punkt, wo er seine Sehnsucht, gegenüber einer heiligen Schranke, die ein Schwärmer gewaltsam durchbrochen hätte, Gott geopfert hat.

14. Wie Paulus später das Ziel seiner Wünsche erreicht hat, aber nicht nach Menschengedanken, sondern nach Gottes Rathschluß; zuerst als Gefangener, zuletzt als Martyrer.

15. Das Fundamentalthema (V. 16 u. 17). Die Freudigkeit des Apostels, ohne Schämen das Evangelium auch in Rom, dem Centralsitz menschlichen Weisheitsdünkels, zu verkündigen. Die Quelle dieser Freudigkeit: Das Evangelium ist eine Gotteskraft ꝛc. Der Heldenmuth des Glaubens, der Menschenliebe, der Hoffnung, erhebt ihn über alle Bedenken. In wiefern aber ist das Evangelium eine

Gotteskraft? S. V. 17 und die Erläuterungen dazu. Insbesondere über die Gerechtigkeit Gottes und die beiden Grundformen des Glaubens (der Glaube, welcher die Predigt gestiftet hat, und der Glaube, welcher durch die Predigt gestiftet wird).

Homiletische Andeutungen.

(Zu V. 1—7.)

Ein apostolischer Gruß: 1) Von wem kommt er? 2) Was enthält er? 3) Wem gilt er? (V. 1—7). — Das eine Evangelium Gottes 1) zuvor verheißen durch seine Propheten, 2) erfüllt durch seinen Sohn (V. 3 u. 4). — Die Missionspredigt unter den Heiden eine Predigt des Gehorsams des Glaubens zur Verherrlichung des Namens Jesu Christi (V. 5). — Jedes Amt ein Gnadenamt! Das müssen Christi Knechte sich vorhalten 1) zur Demüthigung, 2) zur Erhebung (V. 5). — Wodurch können sich Prediger des Evangeliums vor Bitterkeit gegen die Glieder ihrer Gemeinde bewahren? Wenn sie bedenken, daß dieselben 1) von Gott geliebt, 2) von Jesu Christo berufen sind (V. 7). — Gnade und Friede: einerseits unterschieden in der Erscheinung, andererseits aber eins im Ursprung.

Luther: Der Geist Gottes ist gegeben nach Christus Auffahrt, von da an heiliget er die Christen und verkläret Christum in aller Welt, daß er Gottes Sohn sei, mit aller Macht, in Worten, Wundern und Zeichen (V 4).

Starke: Die Prediger des Evangeliums müssen Gesetz und Evangelium predigen, jedes in seiner Ordnung, besonders das Evangelium (V. 1). — Wer nicht schon auf Erden ein Heiliger wird, der wird unter die Zahl der Heiligen im Himmel nicht aufgenommen werden (V. 7). — Quesnel: Alles, was neu an den Tag kommt, ist deßwegen nicht neu; die ältesten Irrthümer sind allezeit Neuigkeiten und die neuesten Wahrheiten sind allezeit alt. — Osiandri Bibl.: Christus ist nach seiner menschlichen Natur unser Bruder. O großer Trost! (V. 3). — Cramer: Der weltliche Friede ist ein großer Schatz, aber mit dem Allem ist uns nicht gedienet. Wenn uns Christus seinen Frieden mittheilt (Joh. 14, 27), das ist Gnade bei Gott, und so haben wir auch Friede mit Gott (V. 7). —

Gerlach: Nach dem Fleische gehörte Gottes Sohn den Juden allein an; aber durch die Vollendung seiner Erlösung in der Auferstehung wurde er der allgemeine König des menschlichen Geschlechts, ein Herr Himmels und der Erden, nach dem Geiste, der in ihm wohnte und seine irdische Natur nun völlig durchdrungen hatte (V. 3 u. 4).

Heubner: Propheten und Apostel hatten Einen Beruf, Ein Werk (V. 2). — Der apostolische Segenswunsch — von welcher Fülle geistlicher Güter, von welchem geheiligten Herzen gibt er Zeugniß! Es ist etwas Großes, einen solchen Wunsch einer Gemeinde zu geben; es setzt den eigenen Besitz und die Schätzung dieser Güter, ebenso aber den ernsten Eifer, sie der Gemeinde wirklich zuzuwenden, voraus (V. 7).

Roos: Hätte Paulus nur von einem höchsten Wesen, das man Gott nenne, und von der Tugend gepredigt, so hätte er den Griechen gefallen; und hätte er von einem noch zukünftigen Messias und von Gesetzeswerken geredet, so wären die Juden mit ihm zufrieden gewesen; er predigte aber von dem Sohne Gottes. Das war die Stimme seines Evangeliums (V. 4).

Besser: Der Geist der Heiligkeit ist eben die Kraft, vermöge welcher Christus dem Tode die Macht genommen und die Sterblichkeit in den Sieg seines unvergänglichen Lebens verschlungen hat (V. 4).

J. P. Lange: Wie sich Christus durch den Geist der Heiligung kräftig erweist als der Herr 1) als der Auferstandene, 2) als der Sohn Gottes (V. 1—4). — Derſ.: Wie der Mann, also sein Gruß. — Die Freudigkeit, womit der Apostel die Majestät Christi verkündigte in dem kaiserlichen Rom: 1) Wie diese Freudigkeit so thöricht schien; 2) wie sie sich so herrlich bewährt hat; 3) wie sie sich noch einmal wieder bewähren muß. — Der innige Zusammenhang zwischen der Kraft der Auferstehung und dem Geiste der Heiligung in Christo.

(Zu V. 8—15.)

Wie führt sich Paulus bei der Gemeinde zu Rom selbst ein? 1) Als im Gebet ihrer gedenkend (V. 8—10); 2) als nach ihrer persönlichen Bekanntschaft verlangend (V. 11 u. 12); 3) als bisher verhindert, zu ihr zu kommen und seine Schuld abzutragen (V. 13—15). — Von der rechten christlichen Art und Weise, sich selbst bei fremden Leuten einzuführen. — Ruhm ohne Schmeichelei (V. 8). — Unter welchen Umständen dürfen wir Gott zum Zeugen nehmen? 1) Wenn wir uns bewußt sind, ihm zu dienen; 2) wenn es sich handelt um eine heilige Sache (V. 9). — Wir können nicht immer, wie wir möchten (V. 11—13). — In welcher Absicht sollen christliche Freunde sich besuchen? 1) Um zu geben; 2) um zu empfangen (V. 11 und 12). — Paulus ein Schuldner der Griechen und der Ungriechen, der Weisen und der Unweisen: 1) Worin bestand seine Schuldigkeit? 2) Wann ist er sie eingegangen? 3) Wie wollte er sie tilgen? (V. 14 und 15). — Die Schuld der Christen den Heiden gegenüber (V. 14).

Starke: Für geistliche Güter hat man Gott eher und mehr zu danken, als für leibliche (V. 8). — Im Gebet muß man nicht immer kurz sein, sondern auch etwas anhalten, daß das Herz recht warm werde (V. 10). — Die Herrschaft über die Zuhörer kommt keinem Lehrer oder Prediger zu (V. 13). — Quesnel: Die Dankbarkeit ist eine der vornehmsten, aber am meisten vergessenen Pflichten. Die Lehrer müssen den Mangel daran für ihre Schafe ersetzen (V. 8). — Das Schwören ist erlaubt, wenn es Gottes Ehre erfordert (V. 9). — Cramer: Die Gegenwart und lebendige Stimme der Lehrer kann mehr ausrichten, als wenn man nur ihre Schriften lieset. Darum sollen Christen nicht meinen, sie haben genug gethan, wenn sie daheim in den Postillen Gottes Wort lesen, sondern, wenn sie es haben können, sollen sie ihre Lehrer persönlich hören und sich zur gemeinen Versammlung fleißig einfinden (V. 11). — Osiandri Bibl.: Wir sollen nicht weniger thun, als unser Beruf ausweiset; aber uns auch nicht mehr unterstehen, als derselbige zuläßt, damit wir nicht in ein fremd Amt greifen (V. 15).

Lisco, zu V. 9—12: Die Früchte des (apostolischen) Dankgefühls: a. Stetes Andenken an die römischen Christen im Gebete; b. Gebet, daß ihm

nach Gottes Willen (V. 10) offene Bahn gemacht, ihm vergönnt werden möchte, die persönliche Bekanntschaft der Gemeinde zu machen.

Heubner, zu V. 8: 1) Es gibt einen christlichen Ruhm vor Andern, der aber durchaus nicht gesucht, auch nicht geflissentlich ausgebreitet werden darf, sondern von selbst kommen muß; 2) wir erkennen, daß christliche Gemeinden von einander Kenntniß nehmen sollen. Auch, welchen wichtigen Einfluß Hauptstädte auf das ganze Land haben können. So damals Rom. — Zu V. 9: Heilige Berufstreue ist wahrer Gottesdienst.

Lange: Die Berechtigung des Lobes 1) in sofern es der Wahrheit entspricht, 2) eingefaßt ist in Danksagung, 3) geheiligt wird zur Anspornung für weiteres Gedeihen. — Mit dem Ausschluß des Verdienstes der Werke ist die Würdigung menschlichen Wohlverhaltens nicht ausgeschlossen, aber gegen Entweihung gesichert. — Rom einst eine berühmte Glaubensgemeinde. — Rom in seinen verschiedenen weltgeschichtlichen Gestalten. — Das apostolische Sehnen nach Rom: 1) ein Abbild des Sehnens Christi (Luk. 12, 49); 2) ein Lebensbild der menschlichen Bestimmung. — Die Heiligung der Sehnsucht. — Die Würdigung der Hindernisse im Leben: 1) Wir sollen die eingebildeten und die wahren Hindernisse unterscheiden; 2) wir sollen uns nicht durch sie entmuthigen lassen, aber sie auch nicht eigenwillig durchbrechen; 3) wir sollen sie durch Gebet überwinden; 4) in Förderniſse verwandeln (aus den Verhinderungen des Apostels ging unter Andern der Römerbrief hervor).

(Zu V. 16 u. 17).

Woher kommt es, daß Viele sich des Evangeliums von Christo schämen? Entweder 1) daher, daß sie es nicht kennen oder 2) daher, daß sie es zwar kennen, aber nicht den Muth haben, es zu bekennen. — Warum brauchen wir uns des Evangeliums von Christo nicht zu schämen? 1) Weil dasselbe göttlichen Ursprungs, 2) göttlichen Inhalts und 3) von göttlicher Wirkung ist. — Wer sich des Evangeliums schämt, der schämt sich auch des Herrn. — Rechte Scham von Gott, falsche Scham vom Argen! — Scham und Scham. — Das Christenthum als Universalreligion. — Die Schatten des Gesetzes verschwinden, die Sterne Griechenlands erbleichen vor der aufgehenden Sonne des Evangeliums! — Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, als Hauptinhalt des Evangeliums. — Der Grundgedanke des Römerbriefs auch der Grundgedanke der Reformation.

Luther: Es ist eine solche Macht und Stärke, die Gottesstärke heißt, und den Menschen aus der Sünde zur Gerechtigkeit, aus dem Tode in's Leben, aus der Hölle in den Himmel und aus des Teufels Reich in Gottes Reich bringt und ewig selig macht.

Starke: Ist das Evangelium eine Kraft Gottes, so gereicht es zu dessen Verleugnung, wenn man sich immer auf seine menschliche Schwachheit beruft und diese jener entgegensetzt. — Ist gleich das Evangelium eine Kraft Gottes, so wird dadurch doch Niemand zur Seligkeit gezwungen, sondern es behält dabei ein jeder zu seiner Verantwortung die Freiheit zu widerstehen. — Hedinger: Wer schämet sich der Arznei, wenn er krank; des Lichts, wenn er blind ist und gern sehen wollte? Wehe denen, welche sich der Worte Christi und seines Amtes schämen! —

Lange: Mancher schämt sich zwar des Evangelii von Christo nicht; allein er schämt sich doch des Sinnes und der Nachfolge Christi, und also auch in der That des Evangelii selbst in seiner rechten Anwendung und Zueignung. — Der Glaube ist gleichsam der Eimer, damit wir aus der Fülle Jesu, welche das Evangelium enthält, Gnade um Gnade schöpfen.

Spener: Es ist der Glaube an Christum, die Zuversicht auf die Gnade Gottes in Christo der Anfang unseres Heils und bleibet auch das Mittel bis zu Ende; darum muß er auch immer bleiben und zunehmen, und also gehet der Glaube immer aus Glauben in Glauben, aus einem Grad, Licht und Kraft des Glaubens in die anderen.

Gerlach: In dem Evangelium liegt etwas, wovor der natürliche Mensch sich schämt, daher bekennt hier der Apostel von sich, daß diese Scham in ihm überwunden sei. — Es liegt nicht blos in dem Evangelium, sondern das Evangelium ist selbst eine thätige, wirksame Kraft Gottes; es stammt nicht blos von Gott her, sondern es ist seine eigene Kraft, er wirkt in ihr und durch sie. —

Lisco: Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, d. h. eine solche, in der Gott selbst wirkt, also eine heilige, mächtige, schöpferische Kraft, selig zu machen Alle, die daran glauben. Unserseits ist der Glaube die Bedingung, die wir erfüllen, die Ordnung, in die wir uns schicken müssen, um die durch das Evangelium zu erlangende Seligkeit, Rettung von zeitlichem und ewigem Verderben wirklich zu erlangen. —

Heubner: Die Gefahr, sich des Evangeliums zu schämen, droht gar leicht. Doch ist solche Scham schlechthin verwerflich, denn 1) es ist jämmerliche Schwäche und Charakterlosigkeit, wenn man sich selbst des Besten schämt; 2) es ist die äußerste Verachtung Gottes, daß man die Welt höher stellt, mehr fürchtet als ihn, und 3) es ist der schnödeste Undank gegen Gott. —

Fr. A. Wolff: Je mehr die Welt ihres Unglaubens sich rühmt, desto weniger sollen wahre Christen ihres Glaubens sich schämen. Dies fordern 1) die Ehre der Wahrheit, 2) die Bekehrung der Ungläubigen und 3) das Heil unserer eigenen Seele. —

Lange: Wie trübselig sich die falsche Scham der Christen ausnimmt gegenüber der Unverschämtheit und Schamlosigkeit der Welt. — Wer sollte sich des Evangeliums schämen: 1) Der Kraft und Ehre Gottes schämen; 2) der Rettung der Menschen zu ihrer Beseligung; 3) der schönen Aufgabe, Juden und Griechen (Gesetz und Bildung) in einem höheren Leben zu vereinigen? — Die zweifache Beweiskraft des Evangeliums: 1) Das erste denn: seine göttliche Wirkung (V. 16); 2) das zweite denn: sein göttlicher Inhalt (V. 17). — Das dreifache denn (V. 16 u. 17), oder die drei Gründe freudiger evangelischer Wirksamkeit. — Die Gerechtigkeit des Glaubens 1) uralt (Habakuk), 2) ewig neu (Paulus, Luther), 3) allzeit bewährt durch wahres Leben.

Erster Theil.

Die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens als der Wiederherstellung der wahren Gottesverherrlichung. (Kap. I—XI.)

Erste Abtheilung.

Die Sünde und die Gnade in ihrem ersten Gegensatz, dem wirklichen religiös-sittlichen Leben. Die thatsächliche Erscheinung des Verderbens und des Heils. — Der Zorn Gottes über alle Ungerechtigkeit der Menschen; das heißt: das wirkliche Verderben der Welt in seinem durch Gottes Gericht beschleunigten Entwicklungsprozeß zum Tode, und die gegenübertretende Rechtfertigung der Sünder durch den Gnadenstuhl, oder die Versöhnung in Christo für den Glauben. Die Gerechtigkeit des Glaubens.

Kap. 1, 18—5, 11.

Denn geoffenbaret wird [jener Offenbarung der Gerechtigkeit gegenüber] Gottes Zorn 18
vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahr-
heit durch Ungerechtigkeit aufhalten. *Deßwegen, weil die Kenntniß Gottes offenbar ist 19
unter ihnen. Denn Gott hat sie ihnen geoffenbaret. *Denn seine unsichtbaren Eigen- 20
schaften werden von Erschaffung der Welt an in seinen Werken als Erkanntes ange-
schaut: Seine ewige Macht und seine Göttlichkeit, also daß sie ohne Entschuldigung sind.
*Deßwegen [ohne Entschuldigung sind], weil sie, die Gott kannten, ihn nicht als Gott 21
verherrlicht, noch ihm [als Gott] Dank dargebracht haben; sondern sie sind eitel gewor-
den in ihren Vorstellungen [auseinanderfahrenden, bildenden und grübelnden Gedanken], und
verfinstert worden ist ihr unverständiges Herz. *Da sie sich rühmten, Weise zu sein, 22
sind sie zu Thoren geworden. *Und haben vertauscht die Herrlichkeit des unvergänglichen 23
Gottes mit dem Gleichniß eines Bildes vom vergänglichen Menschen [der äußeren ver-
gänglichen Menschengestalt] und von Vögeln und von vierfüßigen und kriechenden Thieren.
*Darum hat sie auch [1]) Gott dahingegeben; dahin bei den Gelüsten ihres Herzens in 24
Unreinigkeit [de Wette unrichtig: Gott gab sie bei den Lüsten ihres Herzens der Unzucht preis],
daß entehrt wurden ihre Leiber unter ihnen selbst. *Sie, welche die Wahrheit Gottes 25
umtauschten mit der Lüge [des Götzendienstes] und erwiesen Verehrung und Gottesdienst
dem Geschöpf vor dem Schöpfer, welcher ist gelobt in Ewigkeit [in die Ewigkeiten]. Amen.
*Darum hat Gott sie dahingegeben in Leidenschaften der Schande. Denn ja ihre Wei- 26
ber kehrten den natürlichen [Geschlechts-] Gebrauch um in den unnatürlichen. *Gleicher- 27
maßen aber auch die Männer: indem sie aufgaben den natürlichen Gebrauch mit den
Weibern, entbrannten sie in ihrer Begierde [Begierde-Erregung] gegeneinander, indem
Männer mit Männern die Abscheulichkeit ausübten und den Lohn ihres Wahntreibens,
der sich gebührte, an ihnen selber davon trugen. *Und gleichwie sie Gott nicht würdig 28
hielten, ihn in Erkenntniß sich anzueignen, so gab Gott sie dahin in unwürdige [nichts-
nutzige] Sinnesart, zu thun, was sich nicht ziemet. *Sie, die angefüllt [vollgepfropft] 29
waren von aller Ungerechtigkeit [Hurerei [2])], Bosheit, Habsucht, Schlechtigkeit — voll
[trunken] von Neid, Mord, Hader, Trug, Tücke. *Ohrenbläser, Verleumder [Lästerer], 30
Ruchlose [Gottesfeinde], Frevelmüthige, Hoffärtige, Prahlsüchtige [Ruhmräthige?], Erfinder
von Schlechtigkeiten [Bübereien], den Eltern Abwendige [Ungehorsame]. *Verstandlose, 31
Haltlose [Willenlose; Unversöhnliche [3])], Gefühllose, Erbarmungslose. *Sie, welche das 32
Rechtsurtheil Gottes wohl kennen, daß, die Solcherlei thun, schuldig sind des Todes, und
gleichwohl nicht nur Solches thun, sondern auch Beifall geben denen, die also thun.

Der ganze Abschnitt bis zu Ende des Kapitels bezieht sich allerdings in seiner ganzen Entwickelung auf die heidnische Welt insbesondere (Tholuck, Meyer), doch schildert er das Verderben zunächst so, daß es in seiner ursprünglichen Gestalt als ein allgemeines Verderben der Menschheit betrachtet

1) Das *καί* von Meyer wegen seiner Paßlichkeit festgehalten.

2) Da die *πορνεία* schon vorgekommen, so ist sie hier nur wohl wieder der Vollständigkeit wegen von Cod. L. u. A. eingeschoben worden; von Andern an die Stelle von *πονηρία* gesetzt ꝛc., s. Tischendorf.

3) *ἀσπόνδους.* Cod. C. D. u. A.; nicht genug beglaubigt. Würde sich auch zwischen den starken Formen hier abschwächend ausnehmen.

werden kann. Ist doch auch der Gegensatz: Heidenthum und Judenthum nicht fertig von Anfang an. Das bestimmte Hingeben der Völker von Seiten Gottes. V. 24 constituirt, zusammengefaßt mit seiner Causalität V. 22, 23: den bestimmteren Anfang des Heidenthums. Zu dem Abschnitt von V. 18—32 empfiehlt Tholuck die Abhandlung von Adam: exercitationes exegeticae 1712, S. 501—738. Vers.: „Eine Mitbeziehung dieses ganzen Abschnitts auf die Juden sucht eine Abhandlung von Michelsen zu erweisen, s. m. lit. Anzeiger 1844, n. 38." — Vers.: „Was der Apostel von dem Verhältnisse der Heidenwelt zu Gott und nachher der Juden sagt, gilt natürlich nur von der Gesammtheit, von den Einzelnen nur in höherem oder geringerem Grade." — Wir setzen hinzu: So daß sich sogar ein relativer Gegensatz innerhalb des allgemeinen Urtheils bildet (s. Kap. 2, 6 ff.).

Erster Abschnitt: Der Anfang alles wirklichen Verderbens der Welt und der Heiden insbesondere und das Gericht über demselben. Die Vernachlässigung der allgemeinen Offenbarung Gottes durch die Schöpfung in der Unterlassung des realen Gotteskultus als Dank und Lobpreisung (Kap. 1, 18—21).

Exegetische Erläuterungen.

Denn geoffenbart wird Gottes Zorn. Der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben wird als geschichtlich frühere Offenbarung die ἀποκάλυψις der ὀργὴ θεοῦ entgegengesetzt. Damit wird jene Gerechtigkeit schon andeutungsweise als Gnade, als rechtfertigende Gerechtigkeit bezeichnet, die ὀργὴ θεοῦ aber als ein ihr vorangehendes Walten der Strafgerechtigkeit. Die ὀργὴ θεοῦ ist als Selbstbewegung in Gott der Unwille seiner Persönlichkeit gegen die Sünde als ἀσέβεια, als bewußte Uebertretung, als Abfall, als Unglaube, also als Hemmung seiner Selbstoffenbarung in der Welt: ein Unwille, der sich in Verhängnissen der Strafgerechtigkeit kundgibt, und zwar besonders gegenüber den Hemmungen seines Lebens als Verhängniß von Tod und Todesschrecken (2 Mos. 4, 14; 24. Ps. 90, 7—8), zuvörderst aber gegenüber den Hemmungen seiner Wahrheit als Verhängniß der Verblendung (unsere Stelle; Jes. 6, 10; Röm. 9; 2 Kor. 3, 14; Matth. 13, 14; Joh. 12, 40; Apostg. 28, 26), den Hemmungen seines Geistes überhaupt gegenüber als Dahingebung in fleischliches Wesen (Eph. 2, 3); endlich den Hemmungen des Heils durch Abfall und Unglauben gegenüber als Verhängniß der Verwerfung und Verdammniß (Matth. 3, 7; Kap. 22, 13; Joh. 3, 36; Röm. 5, 9). Man vgl. unsern Artikel: Zorn Gottes, in Herzogs Realencyklopädie. Auch diese ὀργὴ θεοῦ hat ihre ἀποκάλυψις schon sofort, in sofern sie sich als Gottes-Verhängniß vom Himmel an dem Gewissen der Menschen bezeugt, besonders aber wird sie zur ἀποκάλυψις unter dem Zeugniß des Gesetzes und demnach vollkommen erst im Lichte des Evangeliums. Sie wird geoffenbart in realer Weise vom Himmel her, als Schickung aus der Höhe der heiligen Gotteswelt und vom Throne des göttlichen Waltens; in idealer Weise durch das Licht der Gerechtigkeit, welches wie in Zornesblitzen aus dem Reiche des Geistes herableuchtet in die Welt des schuldbewußten Menschenlebens und seine dunklen Geschicke deutet. Die Alten haben unter der ὀργὴ die Strafe allein verstanden, also metonymisch die Wirkung für die Ursache; man muß aber beides zusammenfassen. Der Gegensatz von ὀργὴ ist nicht ἀγάπη schlechthin (Tholuck), sondern ἔλεος (s. meine posit. Dogmatik, S. 109). Nach de Wette soll sie nur ein anthropopathischer Begriff der Gerechtigkeit Gottes sein; dabei wird das Ausgehen derselben ἀπ' οὐρανοῦ verwischt. Die innere ἀποκάλυψις des Zorns involvirt übrigens die äußere φανέρωσις desselben; jedoch ist es ebenso einseitig, wenn man lediglich die Strafen, welche Gott über die Heidenwelt verhängt hat (de Wette), oder den elenden Zustand der damaligen Welt (Köllner) unter dem Ausdruck versteht, als wenn man das Wort allein auf die Manifestation der Strafen im Gewissen (Tholuck) oder gar im Evangelium (Grotius) bezieht. Die Zornesakte sind von Anfang an der ἀσέβεια in ihrem Widerstreit gegen Gottes Walten und Offenbarung nachgefolgt; die vollendete ἀποκάλυψις darüber tritt aber erst ein mit der neutestamentlichen ἀποκάλυψις der Gnade, und das um so mehr, weil sich in der Kreuzigung und Verwerfung Christi erst die Schuld der Welt vollendet. Der einheitliche Begriff der Sünde, welche die ὀργὴ Gottes verschuldet, ist die ἀσέβεια, das widerwärtige Verhalten des Unglaubens gegen die Offenbarung des göttlichen Lichtes und Lebens (Kap. 2, 4 u. 5; 8, 6 u. 7). Der einheitliche Begriff der ὀργὴ selbst ist das Dahingeben der Menschen von Seiten Gottes in ihre abnormale Lebensrichtung zum Gericht des Todes; der einheitliche Begriff der ἀποκάλυψις dieser ὀργὴ ist die vollständige Offenbarung des Gerichtes Gottes im Verderben der Welt unter dem Lichte des Evangeliums für das Gewissen der Menschheit, also zunächst der gläubigen Gemeinde. Der einheitliche Begriff des οὐρανός ist die himmlische Welt in ihren idealen Normen, wie sie auch der irdischen Welt zu Grunde liegen, und gegen alles abnorme Verhalten mit Noth und Tod reagiren. Das Präsens ἀποκαλύπτεται ist zu betonen; es ist weder blos historisch auf das Elend der alten Welt zu beziehen (Köllner u. A.), noch (mit Chrysost. u. A.) futuristisch auf den Tag des Zorns. Es bezeichnet vielmehr eine fortgehende Offenbarung des Gerichts, welcher gegenüber die fortgehende Offenbarung der Heilsgerechtigkeit im Evangelium die volle Bedeutung und Beleuchtung gewinnt. Das ἀπ' οὐρανοῦ geht allerdings zunächst auf ἀποκαλύπτεται; mittelbar aber ist damit zugleich ausgesprochen, daß die ὀργὴ θεοῦ vom Himmel her ist, wenn sie auch als ein dem Leben selber immanentes Gericht aus seinem Innern hervorbricht, oder von da aus veranlaßt wird. Spezielle Deutungen der ὀργή: Auf die Religion des Alten Testaments (Bengel); auf Ungewitter und natürliche Unglücksfälle (Pelag.), auf äußere und innere Noth der Zeit (Baumg.-Crus.). — **Ueber alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit.** Die ἀσέβεια ist die Grundform des persönlichen Mißverhaltens gegen Gott, das Wort aber ist noch besonders bedeutsam, indem es die Gottlosigkeit als Gottesverehrungslosigkeit bezeichnet. S. V. 21. Die ἀδικία ist die damit correspondirende Grundform des Mißverhaltens gegen das Gottesgesetz im Leben, also nicht blos gegen den Nächsten.

Theophylakt (Tholuck u. v. A.): profanitas in deum, injuria in proximum; dagegen Meyer: Irreligiosität und Immoralität (auch in Bezug auf die eigene Lebensnorm), wofür allerdings die folgende Darstellung spricht. — **Der Menschen.** Gegensatz von ὀργὴ θεοῦ. Das Wort bezeichnet erstlich die Allgemeinheit der Schuld, zweitens die Ohnmacht ihrer Feindschaft, Gott gegenüber. — **Welche die Wahrheit.** Bezeichnung der Hemmungen, welche als böse Reaktion gegen die Offenbarung Gottes die Reaktion des göttlichen Mißfallens in der Form der ὀργή veranlassen. Die Wahrheit ist die Gottesoffenbarung im allgemeinsten Sinne als Einheit, Uebereinstimmung aller einzelnen göttlichen Offenbarungsakte, daher hier mit besonderer Beziehung auf die natürliche Gottesoffenbarung (V. 19 u. 20), obschon von dem allgemeinen Begriff auch die Lehre des Evangeliums (Ammon) nicht auszuschließen ist. Auch ist nicht natürliche Gotteserkenntniß an die Stelle von Gottesoffenbarung zu setzen. Mit κατέχειν (Ergreifen, Halten, hier mit dem Nebenbegriff Zurückhalten) ist die Hemmung, das Aufhalten (unpassend: Niederhalten, Meyer) treffend bezeichnet, wie Joh. 1, 5 mit καταλαμβάνειν. Eine seltsame Erklärung lautet: „Welche die Wahrheit bei Ungerechtigkeit besitzen, d. h. wider besseres Wissen sündigen" (Michael., Koppe, Baur). — **Durch Ungerechtigkeit.** Nicht adverbial (Reiche), sondern instrumental (Meyer). Das Wort ist hier im weiteren Sinne zu fassen, wornach alle Sünde ἀδικία ist. S. 1 Joh. 3, 4. Der Satz ist noch in seiner Allgemeinhaltung zu fassen, doch schon mit besonderer Beziehung auf die Heiden. Die Geschichte dieses κατέχειν ist die Geschichte des Reiches der Finsterniß in der Menschheit, welche sich vollendet in dem ἀντικείμενος 2 Thess. 2, 8 f., vgl. besonders auch 2 Thess. 1, 8. Das κατέχειν hat nach der Wette die Wirkung, daß es die Wahrheit nicht zum Vorschein, zur Entwicklung kommen läßt; es hat aber auch die Wirkung, daß es die einzelnen Elemente derselben in Verblendungen, Irrthümer, kräftige Lügen verkehrt und den Zorn veranlaßt. Zu beachten ist, wie entschieden der Apostel auch hier die ἀπιστία ethisch als ἀπείθεια faßt, ja wie er sogar die Irrthümer des Unglaubens aus der Ungerechtigkeit, aus dem Mißverhalten gegen die ethischen Gesetze des innern Lebens ableitet. — **Deßwegen, weil die Kenntniß Gottes.** Das διότι V. 19 betrachten wir als Erklärung für die Aussage V. 18 mit besonderer Beziehung auf das Aufhalten der Wahrheit Gottes; das διότι V. 21 als Erklärung des vorhergehenden ἀναπολογήτους εἶναι, und das διὸ V. 24, wie das διὰ τοῦτο V. 26 als Erklärung der Offenbarung des Zornes Gottes. Ist auch διότι hier nicht gleich γάρ zu fassen, so dient es doch nicht speziell zum Beweis des Motivs für den göttlichen Zorn. Näheres bei Tholuck und Meyer. — Die Kenntniß Gottes. Tholuck unterscheidet drei Deutungen des γνωστόν: 1) Das von Gott Bekannte (Itala, Vulg., de Wette); 2) das Erkennbare (Photius u. v. A., Rückert); 3) die Erkenntniß. Er beweist, daß γνωστόν nach klassischem Sprachgebrauch: erkennbar heiße, γνωτός erkannt. Für die Septuaginta aber und das Neue Testament sei die Bedeutung: bekannt, unzweifelhaft. Gleichwohl haben sich Viele von Origenes an für die Erklärung: das Erkennbare, ausgesprochen, was aber auch sachlich keinen guten Sinn gibt, da es mißlich ist, zwischen dem Erkennbaren und Nichterkennbaren Gottes zu unterscheiden, und da jedenfalls auch für die Völker anfangs nicht alles Erkennbare Gottes offenbar war (s. Meyer). Wir fassen aber das von Gott Bekannte conkret als Kenntniß, notitia dei, die erst durch lebendige Aneignung zur Erkenntniß werden sollte, obschon auch Luther die haltlose Unterscheidung gemacht hat, die Vernunft könne wissen, daß Gott sei, aber wer oder welcher er sei, wisse sie nicht. Mit Recht bemerkt Tholuck, daß der Apostel gleich weiterhin auch von einer gewissen Erkenntniß der Qualität Gottes rede. — **Offenbar ist unter ihnen.** So erklären: Erasmus, Grotius, Köllner, Baumg.-Crusius, wogegen Tholuck, Meyer, de Wette für die Erklärung Calvins, cordibus insculptum, stark eintreten mit Beziehung auf Kap. 2, 15; Gal. 1, 16. Dort aber steht ἀποκάλυψαι und Kap. 2, 15 ist von der Gottesoffenbarung durch's Gewissen, nicht durch die Schöpfung die Rede. De Wette sagt: Wenn die Erkenntniß Gottes etwas Gemeinsames unter ihnen gewesen, wäre sie nicht unterdrückt worden. Dieser Schluß hat keine Evidenz; vielmehr kann man sagen: Wäre keine gemeinsame Gotteserkenntniß unter ihnen gewesen, so hätten sie keine gemeinsame Schuld. Allerdings setzt dieses: Unter ihnen, voraus, daß vorab eine Kenntniß in sie einging. — **Gott offenbarte sie ihnen.** Dies war zunächst nicht ἀποκάλυψις, sondern φανέρωσις, Manifestation durch die Schöpfung. Und so bildete sich von den Einzelnen aus auch eine manifeste Gotteskenntniß, ein φανερόν. Höchst kümmerlich ist freilich die Deutung dieses φανερόν auf die Gnosis der Philosophen (Erasmus, Grot.). Damit ist aber die Aussage nicht beseitigt, daß es eine Tradition der Gotteskenntniß unter den Menschen gab, welche der Ausbildung des Heidenthums voranging. Nur zu erwähnen ist die Erklärung: ἐν αὐτοῖς sei der bloße Dativ (Luther, Koppe, Flatt), und vollends die von Benecke: Ist an ihnen sichtbar. — **Denn seine unsichtbaren Eigenschaften.** Erläuterung der Aussage: Gott hat es ihnen geoffenbart. Meyer: Sein Unschaubares. „Seine Proprietäten, welche sein Wesen ausmachen, nicht actiones dei invisibiles" (Theodoret, Fritzsche; Beziehung auf Schöpfung und Vorsehung zugleich). Die Schöpfungsbilder sind freilich auch permanente actiones, und in sofern ist auch die Vorsehung wenigstens angedeutet. — **Von Erschaffung der Welt an.** Nicht aus der Schöpfung (Luth. u. A.). Dies liegt in τοῖς ποιήμ. (de Wette). Auch ist κτίσις hier = καταβολή (Fritzsche). — **Durch die Werke.** Diese sind also Zeichen der Eigenschaften Gottes. Schneckenburger will auch (nach Episcop. u. A.) das Walten Gottes in der Geschichte darunter verstehen, wogegen der Begriff des מַעֲשֶׂה Geschöpf. Baumg.-Crus. hat gar haltlos nach dem Syr. u. A. ποιήμασι ablativisch gefaßt: wird erkannt: von den Geschöpfen. — **Die Unschaubarkeiten werden als Erkanntes angeschaut.** Ein Oxymoron, Arist. de mundo C. ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός. Meyer umschreibt das νοούμενα καθ.: Es wird erschaut, indem es mit der Vernunft perzipirt wird. Man kann fragen: soll

der Satz heißen: Das Unsichtbare wird sichtbar durch Erkennen, also medial, oder es wird sichtbar als ein Erkanntes, Geistverständliches. Da der letztere Gedanke dem Partizip mehr gerecht wird, und den Inhalt des Ersteren, das Gedankenleben des Menschen mit voraussetzt, so ist er wohl vorzuziehen. Auch Philippi beschränkt sich auf die mediale Fassung: „Das Unsichtbare wird gesehen, ein Oxymoron, das durch den Zusatz *νοούμενα* erklärt und gemildert wird. Es wird nämlich nicht mit den leiblichen Augen, sondern mit den Augen des Geistes, es wird mit dem *νοῦς*, mit der Vernunft erschaut." Für unsere Fassung spricht auch der ursprüngliche Sinn des *καθοράν*, ein Begriff, der durch: herabschauen, übersehen, in anschauen übergeht. — **Seine ewige Macht und seine Göttlichkeit.** Die Allmacht steht auch hier wie im Symbolum als die Vertreterin der Eigenschaften Gottes da. Thol.: Bei Betrachtung der Natur ist das Erste, was dem Menschen überwältigend entgegentritt, der Eindruck einer unendlichen, übermenschlichen Allmacht (Weisheit 13, 4). Im Gefühl der Abhängigkeit von übermenschlichen Mächten (?) wurzelt alle Religion (1 Mos. 17, 1; 2 Mos. 6, 3). Und seine Göttlichkeit. *θειότης* als Inbegriff der Göttlichkeiten, der göttlichen Eigenschaften von *θεῖος;* zu unterscheiden von *θεότης*, der Bezeichnung des göttlichen Wesens selbst. Die Allmacht ergänzt sich durch die übrigen göttlichen Eigenschaften, wodurch sie selber erst völlig als Allmacht, auch über sich selbst, ethisch bestimmt wird. Einseitig ist es allerdings, wenn hier nach Schneckenburger allein die Güte Gottes gemeint sein soll; besser schon ist der Gedanke von Reiche: es sei vorzugsweise die Weisheit und Güte gemeint. — **Also, daß sie ohne Entschuldigung.** Meyer will das *εἰς* nicht vom Erfolg, wie die Meisten, sondern als Zweckbestimmung fassen, wie Calvin, Beza u. A: Damit sie ohne Entschuldigung seien. Diese Fassung aber führt zu einer ganz monströsen Vorstellung von dem Zweck der Weltschöpfung. Selbst für den Prädestinationsbegriff, den sie einst stützen sollte, war sie zu fatalistisch. Meyer beruft sich darauf, daß *εἰς* mit dem artikulirten Infinitiv im Römerbrief immer telisch gebraucht werde, wogegen Tholuck, S. 67. Sodann wird daran erinnert, auch die Erfolge seien vorher bestimmt. Hier aber würde eine Art von Vorherbestimmung herauskommen, welche einen Widerspruch enthielt: Vorherbestimmt — keine Entschuldigung zu haben, d. h. zur Schuld. Aus der andern Fassung ergibt sich freilich auch keine sufficientia religionis naturalis ad salutem, wohl aber die Möglichkeit einer anderen Gestaltung des Entwicklungsganges von Adam aus zu Christus hin. — **Deßwegen weil sie, die Gott kannten.** Zunächst kündigt das *διότι* die Erklärung an, in wiefern sie ohne Entschuldigung seien, sodann mittelbar, womit ihre Schuld, die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufzuhalten, angefangen habe. Falsch: cum cognoscere potuissent (Decum., Flatt). Meyer bestreitet die Auflösung des Partizips *γνόντες* in den Satz: obgleich sie Gott kannten (nicht: erkannten), ohne Grund. Der Widerspruch zwischen dem Kennen Gottes und der bezeichneten Unterlassung liegt am Tage, und darin gerade liegt auch die Verschuldung. Die *ἄγνοια* der Heidenwelt Ephes. 4, 18 ꝛc. sieht hier Tholuck ohne Grund als einen Anschein von Widerspruch an, denn die Heidenwelt ist nicht von Haus aus Heidenwelt, und ihre *ἄγνοια* ist erst Folge und Strafe ihrer großen Unterlassungssünde. Weil sie die *γνῶσις* nicht durch Herzensenergie zur *ἐπίγνωσις* machten, verloren sie auch die *γνῶσις*. — **Als Gott verherrlicht.** Seiner Gottheit gemäß (Joh. 4, 24). An Kultus haben sie es nicht fehlen lassen, wohl aber an dem gottgemäßen. Melanchthon hat das *δοξάζειν* auf das theoretische, *εὐχ.* auf das praktische Verhalten gegen Gott bezogen (als Anerkennung und als Verehrung), was Tholuck mit Grund verwirft. Nach ihm ist *δοξάζειν* die allgemeine Bezeichnung des Kultus, und *εὐχ.* spezielle Beziehung derjenigen Spezies, in welcher sich das Abhängigkeitsgefühl am zartesten und menschlichsten zu erkennen gibt. Das erstere aber bezeichnet wohl den ganzen Kultus, in sofern er vor allen Dingen Verherrlichung Gottes sein soll, das letztere denselben Kultus als danksagende Bezeichnung des göttlichen Waltens auf das Wohl des Menschen. — **Sondern sie sind eitel geworden.** Nicht: Sie wurden bethört (Meyer). Sie wurden nichtig, indem sie die Nichtigkeiten, die eitlen Götzen *ματαια* (Apostg. 14, 15), anfingen zu ersinnen (Jes. 44, 9). „Wie der Mensch, so sein Gott." Dieser Satz kehrt sich auch um: Wie sein Gott, so der Mensch (Ps. 115, 8): Die solche machen, sind gleich also. Den stummen, hölzernen und steinernen Götzen gegenüber verstummt, verholzt, versteinert sich das menschliche Gemüth (vgl. Apostg. 17, 29). Jene Vereitelung aber fing im innern Leben an. — **In ihren Vorstellungen.** Tholuck: *„διαλογισμοί* wohl kaum mit Vulg. Fr., Meyer, Phil. einfach durch cogitata zu übersetzen, sondern da auch das Wort gewöhnlich malo sensu gebraucht wird und der Gegensatz bedeutungsvoller wird, mit Luther: „Mit ihrem Dichten", Beza: rationibus suis. An Vernunftschlüsse der Philosophen (Phil.) braucht nicht ausschließlich gedacht zu werden." — War doch die Mythologie längst fertig, und zwar aus Gedankenbildern, Vorstellungen erwachsen, bevor nur an eine eigentliche Philosophie gedacht wurde. — **Und verfinstert wurde.** Die Auffassung, *ἀσύνετος* sei proleptisch gebraucht, in dem Sinne: Ihr Gemüth wurde verfinstert, so daß es die Einsicht verlor (de Wette), ist nicht nur nicht nothwendig (Tholuck), sondern ganz ungehörig (Meyer: „Weil die Klimax zerstörend"). Die negative Unterlassung des Herzens, auf die Gotteszeichen einzugehen, sie verstehend zu beherzigen, hatte erst die positive Verfinsterung zur Folge. Erst wird das Herz verfinstert, das Centrum des Lebens, dann auch die *διάνοια*, das entwickelte Gedankenleben (Ephes. 4, 18). Tholuck: Der Apostel trifft in diesem Abschnitte in Worten und Gedanken mehrfach mit dem Buche der Weisheit Kap. 13—15 zusammen, so daß Nitzsch es „fast für unmöglich" hält, dem Apostel hier völlige Ursprünglichkeit zuzuschreiben. Doch bemerkt er selbst, daß gerade der Grundgedanke, die Zurückführung des Götzendienstes auf die Sünde, dem alexandrinischen Schriftsteller unbekannt sei ꝛc. (vgl. Nitzsch, deutsche Zeitschr. 1850, S. 387; Bleek, Stud. und Krit. 1853, S. 340)."

Zweiter Abschnitt: Die Entwicklung des heidnischen Verderbens unter dem richtenden Dahingeben von Seiten Gottes (dem Zurücktreten seines Geistes und der Verhängung des Entwicklungsprozesses zum Gericht). Von der willkürlichen Symbolik zum Bilderdienst und zum Thierdienst, von dem theoretischen zum praktischen Verderben, von der natürlichen Sünde zur unnatürlichen und gräuelhaften, bis zur Entfaltung aller Untugenden und Laster, und bis zur dämonischen Lust am Bösen, bis zu der bösen Maxime selbst (Kap. 1, 22—32).

Exegetische Erläuterungen.

Da sie sich rühmten, Weise. De Wette: „Wird von Vielen, auch Tholuck, auf die Philosophen der Griechen und Römer bezogen, die jedoch über die Idololatrie erhaben, überdies später als deren Ursprung waren ꝛc." Die letztere Bemerkung kommt besonders in Betracht. Hier ist von der uralten Entstehung des Heidenthums die Rede, wie sie sich namentlich durch die gesuchten Sinnreichigkeiten der symbolischen Mythik charakterisirt. Auch an den Weisheitsdünkel der Griechen allein kann Paulus nicht gedacht haben. Wohl aber konnte er von der Anschauung desselben mit auf den Ursprung des Heidenthums zurückschließen. Vgl. 1 Kor. 1, 19—25; 3, 19. Calvin: Neque enim id proprie in philosophos competit ect. Nemo enim fuit, qui non voluerit dei majestatem sub captum suum includere, ac talem deum facere, qualem percipere posset ect. — **Sind sie zu Thoren geworden.** Nicht: Sie haben sich dadurch als Thoren gezeigt (Köllner). Außerordentliche Abschwächung des Sinnes. — **Und haben vertauscht.** Sie haben die reale δόξα, die Anschauung der Herrlichkeit Gottes, welche ihnen durch die geistige Anschauung der Schöpfung vermittelt wurde, und welche den Israeliten sich wieder in der Schechina offenbarte auf den Höhepunkten der Vision, welche endlich den Christen wieder anschaubar wird in der Gerechtigkeit Christi für den Glauben, preisgegeben, indem sie dafür Eitelkeit, Thorheit und Finsterniß eintauschten in dem vermeinten Gewinn ihrer religiösen Bilder. „Das ἐν ist nicht für εἰς zu nehmen (Reiche), sondern instrumental" (Meyer). Es bezeichnet den äußeren Bestand ihres Eintausches. Grotius: ὁμοίωμα εἰκόνος figura, quae apparet in simulacro. Meyer führt Offenb. 9, 7 dafür an. Der Ausdruck deutet aber wohl darauf hin, daß der Bilderdienst von einer willkürlichen selbstgemachten Symbolik ausging. Sie glaubten die δόξα Gottes mit Weisheit auszudrücken und festzuhalten in dem Symbol oder Gleichniß eines Menschenbildes. Dazu diente ihnen natürlich das Bild der äußeren, also vergänglichen Menschengestalt, besonders bei den Griechen; wozu dann die ägyptischen Thierbilder kamen: der Vogel Ibis; die Vierfüßler: der Apis, der Hund, die Katze; die kriechenden Thiere: Krokodil und Schlange. Tholuck: Der ägyptische Kultus war damals in Rom heimisch geworden, der Ausdruck trifft sowohl die bei den Gebildeten vorwaltende Adoration des Symbols, wie die beim großen Haufen herrschende Adoration des Bildes selbst als eines eigentlichen Götzen (s. Tholuck). Den Hang des Heidenthums nach abwärts deutet der Apostel zwiefach an, indem er erstlich vom Gleichniß zum Bilde, zweitens vom Menschenbilde bis zu Bildern der kriechenden Thiere fortgeht. — **Dahingegeben in Unreinigkeit.** Der Apostel unterscheidet offenbar zwei Grade dieser Dahingebung, V. 24 und V. 26. Und da erst V. 26 die unnatürlichen Wollustsünden bezeichnet werden, so kann man V. 24 nur von den natürlichen Formen der Wollust verstehen. Die Unzucht aber zieht sich als das Gemeinsame durch beide Grade des Verderbens hindurch. Daß der Apostel die Sünden der Wollust als die nächste Folge des religiösen Abfalls ansieht, beruht 1) auf dem hebräischen Begriff der Hurerei, wornach die religiöse Hurerei, d. h. die Abgötterei, am unmittelbarsten sittliche Hurerei zur Folge hat (4 Mos. 25; Hesek. 23); wie umgekehrt die sittliche Unzucht auch zur religiösen führt (Salomo, Heinrich IV.). Die heidnischen Kulte sind daher vielfach mit Wollustdienst verbunden oder auch geradezu Wollustkulte. 2) Auf dem ethischen Gesetz, daß mit der religiösen Anschauung die sittliche in Wechselwirkung steht. Das Bild des vergänglichen Menschen ist ein Bild des natürlichen Menschen, der wie Zeus sich Buhlschaften erlaubt; das Bild des Stiers deutet ebenfalls hin auf Vergötterung der geschlechtlichen Naturkraft und ihrer Ausübung. — **Darum hat sie auch Gott.** Das Preisgeben ist weder mit den griechischen Exegeten als eine bloße Zulassung (συγχώρησις) zu fassen (s. Chrysostom. Ausspruch bei Tholuck), noch prädestinatianisch auf eine göttliche Vorherbestimmung zum Fahrenlassen in's Verdammungsgericht zu beziehen (nach Calvinischer Ansicht, sagt Tholuck, sei Gott effektiv als Urheber des Bösen zu denken. Dies würde der Herausgeber des Commentars von Calvin zum Römerbrief schwerlich aus dessen Erklärung zu unserer Stelle beweisen können). Das Hingeben ist durchweg das erste Moment in dem Walten der Strafe (s. meine positive Dogmatik, S. 468). Im Ganzen und Großen hat Gott diese Strafe vollzogen bei der Bildung des Heidenthums. Er hat sie gehen lassen ihre eigenen Wege (Apostg. 14, 16; Ps. 81, 13; 147, 20). Das permittere in dieser Strafe wird zur effektiven Wirkung, indem Gott dem Sünder seinen Geist entzieht, und vermöge seiner Heiligkeit entziehen muß. Daß diese Entziehung verschuldet ist, hat Paulus schon gesagt; er hebt es noch besonders hervor: ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις ꝛc. Das ἐν ist nicht instrumental zu verstehen (Erasm. u. A.), auch nicht εἰς (Piscat., Estius u. A.). Damit wird nun das negative Strafgericht auch positiv, daß sie die Lüste ihres Herzens nicht mehr bemeistern können, nachdem der Geist Gottes sich ihnen entzogen hat. Es ist der Gerechtigkeit Gottes gemäß, daß die Sünde durch Sünde gestraft wird. — **In Unreinigkeit.** Die Gedanken- oder Herzenssünden wurden so zu Thatsünden. — Der Ausdruck: Unfläthere i (Meyer), scheint für den Anfang der Entwicklung der Unzucht zu stark. Gal. 5, 19 (was Meyer citirt) geht die Darstellung von gröberen Formen zu subtileren fort. — **Daß entehrt wurden.** De Wette und Tholuck heben hervor, daß ἀτιμάζεσθαι nicht als Medium (Erasm., Luther), sondern nur als passiv. vorkomme. Die Leiber wurden auch schon durch die natürliche Unzucht entehrt, indem sie die Würde verloren, Tempel Gottes zu sein und herabgewürdigt wurden zu Werk-

zeugen sinnlicher Lust (und nicht blos „das Weib", Thol.). S. 1 Kor. 6, 16. — **Unter ihnen selbst.** Drei Erklärungen: 1) Das ἐν ist instrumental (Theophyl., Köllner). Dann mangelt das sittliche Subjekt. 2) Das ἐν αὐτοῖς hat reciproke Bedeutung = ἐν ἀλλήλοις, wechselseitig (Erasm., de W., Thol. u. A.). Meyer: Einer thut dem Andern die Entehrung an. Für diese Fassung spricht der wechselseitige Geschlechtsverkehr, welcher bei der V. 26 beschriebenen Unnatur wegfällt. 3) Reflexiv (Vulgat., Luther, Calvin u. A.). Tholuck bemerkt dazu: an ihnen selbst, gebe keinen klaren Sinn. Vgl. dagegen 1 Kor. 6, 16. Hält man auch Nr. 2 fest, so ist doch der Gedanke von Nr. 3 nicht aufzugeben, daß bei der natürlichen Unzucht nicht nur Eins das Andere entehrt, sondern auch Jedes sich selbst. Philippi verwirrt die Folge dadurch, daß er behauptet, auch hier sei schon von unnatürlicher Wollust die Rede. — **Sie, welche Gottes Wahrheit.** Nach Meyer und Tholuck kommt Paulus noch einmal nachdrücklich auf die Ursache der Preisgebung zurück. Damit wird aber der bestimmte Fortschritt des Gedankens übersehen, nämlich die Begründung der Preisgebung zweiten Grades, welche V. 26 folgt. Weil sie die δόξα Gottes um den Spottpreis der Bilder verschleudert hatten, folgte ihnen die Strafe, daß ihre Leiber die δόξα verloren. Jetzt aber werden sie weiter beschuldigt, daß sie die Wahrheit Gottes verschleudert haben für die Lüge des Götzendienstes, indem sie der Kreatur gedient haben παρὰ τὸν κτίσαντα, darum hat sie auch Gott gestraft mit Preisgebung in eine Lügenform der Geschlechtslust, in eine Wollust παρὰ φύσιν. Aus dieser Parallele, welche die Commentatoren übersehen haben, ergeben sich auch die näheren Bestimmungen der Exegese. — **Sie, welche umtauschten.** Οἵτινες, Quippe qui. Der Ausdruck bezeichnet sie als dieselben, setzt aber auch die Charakterisirung steigernd fort. — Hier heißt es: sie tauschten um, μετήλλαξαν, was nicht blos „markirter" ist (Meyer), als ἤλλαξαν. Es schließt mit dem Tauschen zugleich einen starken Begriff des Wechsels, der Veränderung ein. — **Die Wahrheit Gottes.** Erklärungen: 1) Die den Heiden geoffenbarte Wahrheit (Camerarius, Reiche u. A.). 2) Das θεοῦ genit. object. also die wahre Gotteserkenntniß (Piscat., Usteri). 3) θεοῦ genit. subj. die Wahrheit oder Wirklichkeit Gottes, die wahre göttliche Wesenheit, gemäß der Analogie τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ (Tholuck, Meyer). Tholuck faßt es geradezu für ἀληθινὸς θεός mit Theophyl., Luther u. A. Die δόξα Gottes ist Gottes Offenbarung in Herrlichkeit, und so ist die Wahrheit Gottes die φανέρωσις (s. V. 19) seiner wesentlichen Wahrheit in den Wahrheitsverhältnissen der Schöpfung. Der Name Gottes ist die Offenbarung seines Wesens, nicht sein Wesen an und für sich; diese Offenbarung verzweigt sich aber in die δόξα, wenn wir die einheitliche Majestät seines Namens in's Auge fassen, in die Wahrheit, wenn wir auf die wirkliche Harmonie ihrer Gegensätze sehen. Diese Wahrheit Gottes in seiner allgemeinen Offenbarung haben sie preisgegeben. Und zwar vollständig verschleudert um den Gewinn der Lüge, der Lügengötzen. Nicht blos als dii imaginarii (Grot.) sind sie das. Die Götzen sind verkörperte Lügen. Der Mensch muß sie machen, und sie sollen den vorstellen, der ihn gemacht hat (Jes. 40, 19 u. 20). Sie haben Mäuler und reden nicht. Sie haben Augen und sehen nicht ꝛc. (Ps. 115, 5; 135, 16; Weisheit 15, 15). Auch hat der Verehrer der Götzen ein dunkles Bewußtsein von diesem Widerspruch: Auch seine Verehrung ist lügenhaft. „Philo de vita Mosis 1, 3. Moses wunderte sich ὅσον ψεῦδος ἀνθ' ὅσης ἀληθείας ὑπηλλάξαντο" (Tholuck); Jes. 44, 20; Jerem. 3, 10; 13, 25; 16 19. — **Und erwiesen Verehrung.** Σεβάζομαι bezeichnet die religiöse Verehrung überhaupt, λατρεύειν den Kultus. Der Begriff des σεβ. geht von der Scheu zur Verehrung über. Verwandt, aber nicht gleich ist die Unterscheidung von Theophylakt u. A.: innere und äußere Verehrung. — **Dem Geschöpf vor dem Schöpfer.** Das παρὰ τὸν κτίσαντα wird dreifach gedeutet: 1) Mehr als dem Schöpfer (Vulgata, Erasmus, Luther u. A.); 2) wider den Schöpfer (Hammond, Fritzsche u. A.); 3) im Sinne der Vergleichung prae creatore; praeterito, relicto creat. (Hilar., Theophyl., Beza, Tholuck, Meyer u. A.). Die dritte Erklärung ist richtig in dem Sinne, daß sie die zweite mit einschließt: Vorbeigehen an Einem unter Zurücksetzung, Verwerfung desselben (s. Luk. 18, 14). So auch das hier völlig entsprechende παρὰ φύσιν V. 26. In beiden Fällen ist die Aussage freilich nicht absolut zu verstehen, sonst wäre das Heidenthum die Negation aller Religion geworden, und die unnatürliche Wollust die Negation aller Fortpflanzung des Menschengeschlechts; es ist die Bezeichnung der ausbrechenden Herrschaft eines religiösen Lasters, das sich in einem sinnlichen vollendet. — **Welcher ist gelobet in Ewigkeit.** Tholuck: „Die Doxologie wird von Juden und Muhamedanern zum Namen Gottes hinzugesetzt, wenn sie etwas Unwürdiges über ihn erwähnen mußten, gleichsam als wenn der Schriftsteller jeden Verdacht seines Antheils an dieser Aussage entfernen wollte u. s. w." Näher liegt die Erklärung dieser Sitte aus der Entrüstung des religiösen Gefühls und seiner Zuversicht, daß Gott über die Entheiligung seines Namens erhaben sei, wie nach Tholuck ein arabischer Schriftsteller nach jeder Ketzerei, die er erwähnt, hinzusetzt: Gott ist erhaben über das, was sie sagen! Bei dem Apostel ist jedenfalls nicht an bloße Form, sondern an freie Gemüthsbewegung zu denken (Meyer), die aber den bezeichneten Gedanken (Chrysostomus, Grotius) nicht ausschließt. — εὐλογητός בָּרוּךְ. Das gepriesen ist er, mit Bezug auf alle künftigen Ewigkeiten, ist zugleich Ausdruck der zuversichtlichen Erwartung: gepriesen soll er sein (Meyer verwirft also ohne Grund die Erklärung von Fritzsche: celebrandus). — **Darum hat Gott sie dahingegeben** (V. 26). Das διὰ τοῦτο bezieht sich spezifisch auf V. 25 zurück, und stellt sich als Unterabtheilung mit dem διὸ V. 24, und dem διότι V. 21 unter V. 18. — **In Leidenschaften der Schande.** Die ἀτιμία war schon da V. 24; jetzt wird sie zur Leidenschaft. Meyer: πάθη ἀτιμ. genit. qual. — In schandbare Leidenschaften. Da auch die Hurerei schon schandbare Leidenschaft ist, so hat man wohl das Substantiv beizubehalten: Leidenschaften des schandbaren, würdelosen Zustandes. Erst ging es von der Ehre in die einfache Ehrlosigkeit hinab, nun von dieser weiter abwärts in ein leidenschaftliches Verhalten der Ehrlosigkeit, welches man fast als Leidenschaft auf Schande bezeichnen könnte.

Die unnatürlichen Wollustsünden beruhen auf unnatürlichen Leidenschaften, und diesen liegt als Wurzel die Unnatur der lügenhaften Kreatur- und Bilderverehrung zum Grunde. Der Mensch ist für Gott im religiösen Sinne, wie Mann und Weib für einander sind in sittlicher Beziehung, das ist die Natur, die Wahrheit der Verhältnisse (Ephes. 5, 25). Daher ist auch die Naturverkehrung, Unnatur oder Lüge des Kreatur- und Bilderdienstes mit der Naturverkehrung, Unnatur oder Lüge der Geschlechtsbefriedigung bestraft worden. Tholuck lobt die keusche Zurückhaltung des Apostels im Ausdruck; gleichwohl ist sein Ausdruck deutlich genug. Vers.: „Stärker noch als bei andern Wollustsünden tritt die Selbstentwürdigung des Menschen, und damit das Selbstgericht in dem eigenthümlich (?) griechischen Laster der Päderastie (*ἀρσενοκοῖται*, 1 Kor. 6, 9) hervor, das in den Zeiten, wo Paulus schreibt, auch zu Rom weite Verbreitung gefunden hatte. Nachdem Xenophon de Lacedaem. republ. 2, 14 erwähnt hat, daß von Lykurg die Päderastie verboten worden, setzt er hinzu, es werde dies aber von Einigen nicht geglaubt werden, *ἐν πολλαῖς γὰρ τῶν πόλεων οἱ νόμοι οὐκ ἐναντιοῦνται ταῖς πρὸς τοὺς παῖδας ἐπιθυμίαις.* Selbst die ausgezeichnetsten Männer haben in dieser Hinsicht theils gerechter, theils ungerechter Weise Verdächtigungen erfahren. Vgl. Gessner de päderastia, Socratis in vet. diss. Gott. II, p. 125. Als Zeitgenosse des Paulus schreibt Seneca in Rom, ep. 35: transeo puerorum infelicium greges, quos post transacta convivia aliae cubiculae contumeliae exspectant; transeo agmina exoletorum per nationes, coloresque descripta. Das scheußlichste, aber auch anschaulichste Gemälde römischer Zuchtlosigkeit jener Zeit gibt als Zeitgenosse des Apostels, Petronius. Selbst Weiber (tribades) machten derselben Schmach sich schuldig, die mit verschönerndem Namen nach einer berühmten Vorgängerin darin „die sapphische Liebe" genannt wird ꝛc. — **Denn ja ihre Weiber.** *Θήλειαι* und *ἄρσενες* statt *γυναῖκες* und *ἄνδρες* wegen der Geschlechtsbeziehung. Reiche, falsch: Im verächtlichen Sinne zur Bezeichnung des Thierischen. Der Ausdruck *χρῆσις* ist euphemistisch, usus venereus, also nicht zu ergänzen *τοῦ ἄρσενος*, oder *τῆς θηλείας* (Fritzsche). Tholuck erklärt, der Apostel stelle das weibliche Geschlecht voran, weil die Abscheulichkeit des Lasters in dem Geschlecht am grellsten, dessen edelster Schmuck die Scham sei (1 Tim. 2, 9). Dagegen ist zu sagen, daß der Apostel hier sonst durchweg vom minder Grellen zum Grelleren fortgeht. Die Voraussetzung Tholucks fällt weg, wenn hier nicht die Unzucht der tribades (frictrices, „das Lesbische Laster"), wo Weiber mit Weibern Schande treiben, sondern das geheimere Laster der Onanie gemeint ist, womit dann zugleich dieselbe Sünde auf männlicher Seite angedeutet wäre. Dies ergibt sich aus dem Gegensatz V. 27: Männer mit Männern. In zwiefacher Weise wird diese Sünde auf die Kreaturvergötterung zurückgeführt, mit *μετήλλαξαν* und mit *παρὰ φύσιν*. — **Gleichermaßen aber auch die Männer.** Die Construktion deutet an, daß die unnatürliche Entbrannheit (*ἐκκαίεσθαι = πυροῦσθαι*, 1 Kor. 7, 9) erst durch unnatürliche Selbsterregung in der Schandthat selbst sich bildete. Das *κατεργαζόμενοι* die vollständige Verübung des Scheußlichen andeutend. — **Und den Lohn.** Nach Ammon u. A. die zerrüttenden Folgen der Wollust. Nach Tholuck die Selbstentwürdigung selbst. Nach Meyer die geschilderten Wollüste selbst als Strafe für die *πλάνη* V. 21—23. Die *πλάνη* aber ist sicher die gottlose Verirrung und Ausschweifung in Unnatur, d. h. Naturlüge, und die Strafe ist demgemäß zu denken; also nicht nur die absolute Selbstbelügung und Selbsttäuschung in dieser Wollust, sondern auch die Fixirung der schmachvollen Verkehrung des Geschlechtscharakters (ein Mann in gräuelhafter Weise „das Weib aller Männer"). Daher „an sich selbst," nicht durch sich selbst (Thol.), auch nicht „an sich selbst wechselseitig" (Meyer). Ohne Grund will Meyer die zerrüttenden Folgen der Unzucht hier von der Betrachtung ausschließen. — **Und gleichwie sie Gott nicht würdig.** Eine weitere allgemeinere Entwicklung des sittlichen Verderbens, auf eine weitere allgemeinere Entfaltung des religiösen Verderbens gegründet. *Καθώς.* Die Vergleichung ist zugleich causal, was Tholuck leugnet. Ueber die Correspondenz zwischen der Verfinsterung der Erkenntniß und dem praktischen Verderben s. die Citate aus den Heiden bei Tholuck. Das *δοκιμάζειν = δόκιμον ἡγεῖσθαι.* — **Ihn in Erkenntniß.** Tholuck stellt das *ἐπιγινώσκειν* mit dem *γινώσκειν* V. 21 gleich; hier ist aber vom Erkennen, d. h. dem Aufnehmen der Kenntniß in das innere Leben die Rede, zudem ist *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* stärker als *γινώσκειν.* Hier entspricht wieder die Strafe der Schuld, daher ist *ἀδόκιμον ν.* nicht: ein urtheilsloser Sinn (Beza, Piscat.), sondern das Adjektiv dem Sprachgebrauch gemäß passiv: in werthlose (nichtsnutzige) Gesinnung. Das *οὐκ ἐδοκίμασαν* und *ἀδόκιμος νοῦς* Paronomasie. Der *νοῦς* ist die erkennende und entscheidende Intelligenz als Vermittelung der gesammten Eindrücke zur sittlichen Selbstbestimmung. — **Was sich nicht ziemt.** Die *μὴ καθήκοντα*, wissenschaftlich bestimmt, lauter pflichtwidrige Dinge, hier aber mehr populär, Ausdruck des sittlichen Abscheu's. — **Sie, die angefüllt waren.** „Die Accusative *πεπληρ., μεστ.* hängen, wie schon Erasmus bemerkt, von *ποιεῖν* ab; weil sie so unreine Gesinnungen haben, thun sie auch das Unwürdige" (Thol.). De Wette bemerkt, der folgende Katalog von Lastern sei wie der ähnliche Gal. 5, 19 unsystematisch; jedoch stehe *ἀδικία* als Hauptbegriff voran. Aehnlich Tholuck (namentlich gegen Versuche der Klassifizirung von Bengel und Glöckler), welcher zum Beleg, daß der Apostel einen *„συναθροισμὸς* von Aeußerungen der Sünde" aufstelle, die Paronomasien *φθόνου* und *φόνου*, *ἀσυνέτους* und *ἀσυνθέτους* anführt. Die Paronomasien aber sind kein Beweis, und so versuchen wir folgende Construktion:

I. Laster: Das Hauptlaster *ἀδικία*, Ungerechtigkeit, an der Spitze; verzweigt in *πονηρία*, Bosheit, freche Form; *πλεονεξία*, Habsucht, Mehrhabenwollen; *κακία*, Schlechtigkeit, feige Form. Ueber den Zusatz von *πορνεία* s. die obige Note (Es fehlt in A. B. C. ꝛc.). — Der Ausdruck *πεπληρωμένους* will sagen, daß nicht jeder Lasterhafte blos ein Laster hatte. Auch stehen die Laster wohl als permanente, daher kalte Gesinnungsarten den hitzigen Thaten gegenüber, in denen die Missethäter als *μεστοί*, Volle und Trunkene erscheinen.

II. Missethaten oder verbrecherische Akte: Die

Hauptsünde φθόνος, Neid, an der Spitze; verzweigt sich in φόνος, Mord, Todtschlag; ἔρις, Streit, Zwietracht; δόλος, Trug; κακοήθεια, Tücke, falsches Verhalten. Die Hauptquelle ist φθόνος; in all diesen Missethaten aber erscheinen sie wie Trunkene.

III. Böse Charaktere nach ihren Handlungen: ψιθυρισταί, Zischler, Ohrenbläser; καταλάλοι, Verleumder, Verlästerer; θεοστυγεῖς, Gottesverächter, Gotthassende, Gotttrotzende. Tholuck: prometheische Charaktere. Mag auch die klassische, namentlich tragische Literatur nur die passive Bedeutung Gottverhaßte kennen, offenbar zeugt der Zusammenhang für die aktive Fassung, welche die meisten Ausleger von Theodoret an gewählt haben, und welche allein dem christlichen Geiste gemäß ist. Auch hat schon der klassische Gebrauch den Nebenbegriff: Ruchlose. ὑβρισταί, Uebermüthige; und zwar als Verüber frevelhafter ὕβρις; ὑπερήφανοι, Hoffärtige; die sich hochfahrend über Andere erheben; ἀλαζόνες, Prahler; ohne die Nebenabsicht der Vorigen, Andere mit ihrer Größe zu erdrücken, aber lügenhafte Verblender derselben; ἐφευρεταὶ κακῶν, Erfinder von Schlechtigkeiten, Schwindler, Abenteurer; γονεῦσιν ἀπειθεῖς: der Abfall von der Pietät; eine Quelle des Verderbens (s. Maleachi 4, 6; Luk. 1, 17).

IV. Böse Charaktere nach ihren Gesinnungen, in psychologischen Grundformen: ἀσύνετοι, unverständig; verdorbene Intelligenz; ἀσύνθετοι, nach Philippi u. A. unverträglich; nach Meyer bundbrüchig. Wir fassen den Ausdruck psychologisch: Haltlose, Unzuverlässige, verdorbener Wille. ἄστοργοι, Liebloſe und Gemüthlose; auch des natürlichen Gefühls, der natürlichen Liebe ermangelnd. Verdorbenes Gefühl. (ἄσπονδοι, ohne Bündniß; unversöhnlich. Wahrscheinlich Zusatz.) ἀνελεήμονες, Erbarmungslose. Total verdorbene Gemüthsart (Matth. 25, 31 ff.).

V. Böse Maximen: Dämonisches Wohlgefallen am Bösen bei denen, welche die Todschuld des Bösen wissen (z. B. als heidnische Philosophen, Magistrate, Richter u. s. w.), und nicht nur die todeswürdigen Sünden begehen, sondern auch mit ihrem Wohlgefallen und ihren Grundsätzen an Andern billigen. — Das οἵτινες kündigt ein neues Moment an, einen neuen Grad. Daß dieser Grad am wenigsten von Allen erreicht oder gar durchgeführt wurde, versteht sich von selbst, allein die Gesammtheit war bis zu diesem Grad verschuldet, was eben auch die Kreuzigung Christi bewiesen hat. Grotius hat an die Vertheidigung mancher Laster durch die Philosophen gedacht, Heumann an laxe Criminal-Justiz. Das δικαίωμα Gottes in der Kenntniß der Heiden ist theils die Rechtsstiftung, theils das Strafverfahren Gottes, in soweit es im heidnischen Bewußtsein auf göttliche Gerechtigkeit zurückgeführt wird. — **Schuldig sind des Todes.** Photius: Nach dem mosaischen Gesetz. Die Sozinianer: bürgerliche Todesstrafe. Meyer: der ewige Tod, wobei Paulus die heidnische Vorstellung von dem Strafzustand im Hades im Auge hat. Fritzsche, de Wette: Sündenelend und dergleichen. Es ist aber wohl die allgemeine Deutung des Todes als Strafe der Sünde im heidnischen Schuldbewußtsein gemeint, nach ihren verschiedensten Momenten. Das πράσσειν starker Ausdruck.

Der Fortschritt von den bösen Leidenschaften zu den bösen Handlungen, von diesen zu den bösen Charakteren nach den positiven Handlungsweisen, von diesen zu den bösen Charakteren nach den Gesinnungen in ihrer Erstorbenheit für das Gute, und von diesen endlich zu den bösen Maximen, ist offenbar; ist auch durch den Wechsel der Formen ausgedrückt. Freilich werden nicht dieselben Sünden durch diese verschiedenen Kategorien fortgeführt. Die erste Kategorie kann man nach dem Hauptbegriff Ungerechtigkeit als die allgemeine Kategorie betrachten. Die zweite bezeichnet die Sünden gegen den Nächsten im Einzelnen; die dritte gegen die menschliche Gemeinschaft; die vierte geht auf die Fixirung in psychologischen Gesinnungsformen der Selbstverderbung über; die fünfte auf die vollendete dämonische Bewußtheit des Bösen.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Offenbarung des göttlichen Erlösungsheils ist Offenbarung des göttlichen Zornes zugleich. Mit dem einen Begriff verdunkelt sich der andere. Es ist ein eitler Wahn, wenn man meint, man könne die Lehre von der Erlösung abtrennen von der Lehre vom Zorn. Der Begriff des Zorns ist der Begriff der absoluten und persönlichen Energie des göttlichen Liebeswaltens in strafender Gerechtigkeit, der Begriff der erlösenden Liebe ist der Begriff der absoluten und persönlichen Energie der göttlichen Gerechtigkeit im rettenden Liebeswalten. Kann auch eine Seele die Glaubenserfahrung des Heils machen, ohne durch ein inneres Gericht und Gefühl des göttlichen Unwillens hindurchzugehen? Weiteres s. in den Erläuterungen. Tholuck, S. 56 u. 57. Meyer, S. 49. Den Artikel Zorn in Herzogs Realencyklopädie, woselbst auch die betreffende Literatur.

2. Die wesentliche Signatur alles Unglaubens besteht darin, daß die Menschen die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten. Die „moderne Bildung" versucht es, die Begriffe ἀπιστία und ἀπείθεια vollständig von einander zu trennen. Die biblische Anschauung läßt diese Trennung nicht zu. Der Unglaube ist Mißverhalten gegen die sittlichen Anforderungen im Gesichtskreise des innern Lebens. Dieses Mißverhalten hat seine Gradationen: Keim und Prinzip ist die Sünde als Uebertretung (παράβασις) überhaupt. Die bestimmte Fixirung ist sodann der Abfall, der sich auch wieder in der Anfeindung der göttlichen Wahrheit in der Welt manifestirt. Also die zwei Grundformen des spezifischen Unglaubens: Abfall und feindlicher Anfall. Der dritte Grad ist die Verstockung. Das Maß der Macht in den menschlichen Hemmungen der Offenbarung Gottes aber verhält sich zu der Macht der göttlichen Gegenwirkung gegen diese Hemmungen, wie sich die Macht des Menschen (als Ohnmacht) zu der Allmacht Gottes verhält.

3. Die Idee der Offenbarung Gottes durch die Natur geht durch die ganze Heilige Schrift. S. Ps. 8. 19. 104 u. A.; Jes. 40. Nach Schneckenburger (Beiträge zur Einleitung in's Neue Testament, 10. Abhandlung: Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen) soll Philo die Quelle des Paulus sein. S. darüber Thol., S. 64. Hierher gehört auch die Broschüre von Hebart: Die natürliche Theologie des Apostels Paulus (Nürnb. 1860); ebenso die Theologia naturalis, oder Ent-

wurf einer systematischen Naturtheologie von Zöckler. Der Letztere hat die natürliche Theologie wieder in einem ursprünglicheren Sinne gefaßt, wie gewöhnlich. Man darf nämlich nicht übersehen, daß die natürliche Theologie neben der Heilsoffenbarung eine andere Gestalt angenommen hat, wie sie dieselbe vor der Heilsoffenbarung hatte, und vollends als Basis der Uroffenbarung. Die symbolische Naturreligion, welche bis auf Abraham herrschte, unterschied sich besonders von der Heilsoffenbarung darin, daß Gott sich dort vorzugsweise offenbarte durch das Symbol und Zeichen; hier durch das Wort. S. auch den Artikel Raymund von Sabunde, in Herzogs Realencyklopädie.

4. Nach Paulus, wie nach der ganzen Heiligen Schrift ist die Menschheit von einer ursprünglichen idealen Höhe herabgestiegen; nach den meisten Vertretern der „modernen Bildung" ist sie aus rohen, thierähnlichen Zuständen emporgestiegen, weßhalb auch Reiche (S. 157 ff.) gemeint hat, der Apostel habe hier nur eine Zeitmeinung der Juden vorgetragen. Die Zeugnisse der Geschichte sind wider die Ansicht der „modernen Bildung". Nachweisbarer Verfall der Inder, der Araber, der Aethiopen, der Indianer, am Ende bei allem relativen Aufblühen auch der griechisch-römischen Welt.

5. Die Darstellung des Apostels wird unrichtig bestimmt, wenn man sie von vorne herein als eine Darstellung der Verderbniß der Heidenwelt betrachtet. Sie zeigt uns zuerst, wie die Heidenwelt entstanden ist, und sodann, was immer mehr aus ihr geworden ist, nicht aber fängt sie mit einer Heidenwelt an. Daher geht sie im Grunde bis auf die Genesis der Sünde im Sündenfall zurück, zeigt dann aber, wie der Sündenfall in seiner zweiten Gestalt [mit der Selbstüberhebung der Menschen nach der Sündflut] zur Genesis des eigentlichen Heidenthums wurde. Aus der symbolischen Urreligion, welche der Menschheit von Adam bis auf Abraham eigen war, entwickelte sich das Verderben, indem die Menschen die einfache von Gott gegebene Symbolik der Natur durch ihre eigenwilligen Symbolisirungen erweiterten und dann ihre Symbole mythisirten, d. h. vergötterten. So wurde aus der Symbolik Mythologie, aus der symbolischen Naturanschauung in erster Potenz Götzendienst, in zweiter Potenz Bilderdienst. Die neue Wissenschaft hat angefangen, aus dem Schutt der Mythik das Gold der ursprünglichen Symbolik wieder herauszugraben. Vgl. m. Abhandlung: Ueber die Beziehungen zwischen der allgemeinen und der kirchlichen Symbolik, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft ꝛc. 1855, Nr. 4—6, und die neueren Schriften über das Heidenthum von Wuttke, Döllinger, Stieselhagen, Lasaulx u. A.

6. Die Schilderung der ursprünglichen Gestalt der Naturreligion führt nicht zu der Folgerung, daß die Offenbarung Gottes in Christo unter der Voraussetzung des menschlichen Wohlverhaltens nicht eingetreten wäre, wohl aber darauf, daß der Fortgang von der Einen zu der Andern in der Form einer historischen Continuität sich würde gebildet haben.

7. Die Erklärung des heidnischen Verderbens aus dem großen peccatum omissionis: Sie haben Gott nicht verherrlicht und ihm gedankt, ist ein Tiefblick, welcher sein Licht auch auf den ersten Sündenfall wie auf jede Genesis der Sünde zurückwirft. Die Bedeutung dieser Stelle (V. 21) für den ganzen Brief. S. die Einl. und die Erläuterungen.

8. Mit dem negativen Dahingeben Gottes, worin sich der erste Grund der Sündenstrafe offenbart, nicht nur weil Gott als der Heilige mit seinem Geiste sich dem Bewußtsein des sündigenden Menschen entziehen muß, sondern auch weil er den Menschen in seiner Freiheit achtet und freiläßt (s. m. Dogm., S. 468), correspondirt sein positives Walten, welches das Böse durch die Entgegenführung der Prüfungen in den Prozeß der Entwicklung hineintreibt aus gerechtem Gericht (Sünde durch Sünde bestraft) und zum gerechten Gericht (Röm. 11, 32).

9. Die tiefe Wahrheit in der Nachweisung des Zusammenhangs zwischen dem religiösen und dem sittlichen Verderben.

10. Der innige Zusammenhang zwischen der Verleugnung der δόξα Gottes und der Entwürdigung der δοξα der Menschengestalt in der Hurerei, und zwischen der Verleugnung der Wahrheit Gottes und der Entwürdigung der Wahrheitsverhältnisse der Menschennatur, wie ihn Paulus dargestellt, ist nicht gehörig beachtet worden. S. die Erläuterungen.

11. Andere Sünden- und Lasterverzeichnisse der Schrift s. 2 Kor. 12, 20; Gal. 5, 19; Ephes. 5, 3; 1 Timoth. 1, 9; 2 Timoth. 3, 2.

12. Mit der bösen Maxime erreicht die Sünde ihren Gipfelpunkt. Sie ist von dämonischer Art, und die intellektuelle Seite des Teufelsdienstes, der nicht nur in seinen groben Formen erkannt sein will, sondern auch in der subtilen Form der feigen Vergötterung des Schlechten, und der in dieser Gestalt weit verbreitet ist.

13. Hat der Apostel hier das Heidenthum nach seiner Nachtseite dargestellt, so zeigt doch das zweite Kapitel, daß ihm keineswegs das ganze Heidenthum in diese Nachtseite aufgeht. Hier hat er die anomistische Hauptrichtung des Heidenthums gezeichnet im Gegensatz gegen die nomistische Hauptrichtung des Judenthums.

Homiletische Andeutungen.

(Zu V. 18—21.)

Worin besteht der Anfang alles wirklichen Sündenverderbens der Welt und der Heiden insbesondere? 1) In der Vernachlässigung der allgemeinen Offenbarungen Gottes durch die Schöpfung; 2) In der Vernachlässigung der Verehrung Gottes durch Dank und Lobpreisung. — Worüber wird Gottes Zorn vom Himmel geoffenbart? 1) Ueber alles gottlose Wesen; 2) über alle Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten (V. 18).

Zornesoffenbarung und Liebesoffenbarung. Wie sie 1) einander entgegengesetzt sind, 2) miteinander zusammenhängen. — Die Offenbarung Gottes in der Natur, eine Offenbarung seines unsichtbaren Wesens, d. i. seiner ewigen Kraft und Gottheit (V. 19 u. 20). — Wer von Gott weiß, soll ihn auch preisen und ihm danken. — Gotteserkenntniß und Gottesdienst. — Vernachlässigung des Gottesdienstes führt zur Verfinsterung der Gotteserkenntniß (V. 21.).

Luther: Wo nicht Glaube ist, da fällt die Vernunft von Einem auf's Andere, bis sie gar verblendet wird in ihrem Tichten, wie denn allen weisen und hitzigen Köpfen geschiehet (V. 21).

Starke: Ein jeder Mensch hat auch nach dem

Sündenfalle noch eine natürliche Erkenntniß von dem Wesen und Werken Gottes, wiewohl sie nicht zugänglich ist zur Seligkeit (V. 19). — Gott schätzet unsere Erkenntniß nach den Mitteln, die wir haben, dazu zu gelangen. So fordert er mehr Erkenntniß von den Juden, als den Heiden, und noch mehr von uns Christen (V. 21). — Wie Gott ein lebendiger Gott ist, so muß auch die Erkenntniß von ihm lebendig sein und sich in Lob und Dank äußern (V. 21). — Langii Op. Bibl.: Wer die Kraftgerechtigkeit Gottes leugnet und Gott nur allein nach der bloßen Liebe beschreibet, der verdunkelt damit auch die Größe der Gnade und Liebe Gottes und verursachet, daß sie auf Muthwillen kann gezogen werden (V. 18). — Hedinger: Gott läßt sich den Heiden nicht unbezeugt. Die Geschöpfe sind Redner, die von seiner Macht und Weisheit zeugen (V. 20). — Bei Quesnel: Hugo de arca: Omnis creatura tribus vocibus nobis loquitur: prima est famulantis, accipe beneficium; secunda admonentis, redde debitum servitium; tertia comminantis, fuge supplicium (V. 20).

Gerlach: Die Sünde, gegen welche der Zorn Gottes gerichtet ist, zeigt sich in der doppelten Gestalt der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit; je nachdem der Mensch mehr gegen Gott unmittelbar oder gegen sich und den Nächsten sündigt (V. 18). — Sobald der Mensch sich nicht mehr an den heiligen und gnädigen Gott wandte, verehrte er nur noch Gottes Macht und Schönheit (?) und machte daher die Natur zu seinem Gott (V. 21). — Heubner: Die Gottesleugnerei kann nie entschuldigt werden, der Mensch kann Gott erkennen (V. 19).

Zur Perikope am 11. Sonntage nach Trinitatis (V. 16—20), Flatt: 1 Kor. 15, 1—10. — Heubner: Die Freudigkeit des Christen in Bekenntniß des Glaubens: 1) Beschaffenheit, 2) Nothwendigkeit, 3) wie werden wir dazu geschickt? — Wie lernen wir den Werth des Evangeliums recht erkennen? 1) Wenn wir seine Kraft selbst an unseren Herzen erfahren. 2) Wenn wir den traurigen Verfall des menschlichen Geschlechts ohne das Christenthum recht einsehen, und zwar sowohl den religiösen als den sittlichen. 3) Wenn wir die Unzulänglichkeit der natürlichen Religion erkennen, die zwar Gottes Dasein und Macht, nicht aber seine Gnade gegen Sünder offenbart. — Das Verhältniß der natürlichen und geoffenbarten Religion: 1) Uebereinstimmung, 2) Verschiedenheit, 3) Folgerungen.

Lange: Denn Gottes Zorn. Der Zorn ein Beweis für das Evangelium: 1) Für seine Unentbehrlichkeit, 2) seine Wahrheit, 3) seine Herrlichkeit. — Ueber den Unterschied zwischen Kenntniß und Erkenntniß Gottes. — Die allgemeine Gottesoffenbarung oder der Zusammenhang zwischen der Naturreligion und der Offenbarungsreligion im engeren Sinne. — Der Anfang aller Sünden ist immer eine zu Grunde liegende Unterlassungssünde. — Die beiden Seiten der Frömmigkeit: Gott loben und ihm danken.

(Zu V. 22—32.)

Die Dahingabe der Heidenwelt. 1) Warum hat sie Gott dahingegeben? a. Weil sie seine Herrlichkeit in Vergänglichkeit, b. Wahrheit in Lüge verwandelt haben. 2) In was hat sie Gott dahingegeben? a. In Befleckung des Fleisches und Geistes, b. in vollständige Verstockung (V. 22—32). — Wie schrecklich ist es, von Gott dahingegeben zu werden! Weil 1) sein Geist zurücktritt, 2) die Sünde aber hervortritt. — Hat Paulus das sittliche Verderben der Heidenwelt mit zu grellen Farben dargestellt? Nein! Denn was der Apostel sagt, bestätigen die Zeugnisse aus ihrer Mitte 1) aus alter Zeit (Aristophanes, Horaz, Juvenal), 2) aus der Gegenwart (moderne hindostanische Literatur ꝛc.). — Wer die Sünde schildern will, muß sich dabei stärken durch Aufblick zu Gott (V. 25). — Die Heidenwelt der Gegenwart dieselbe, wie diejenige zur Zeit des Paulus, daher auch nur durch dasselbe Mittel (das Evangelium) zu bekehren. — Wer da weiß Gutes zu thun und thut es nicht, dem ist es Sünde (V. 32). — Welche Menschen sind verstockt? Solche, welche 1) Gottes Gerechtigkeit wissen, 2) dennoch Todeswürdiges thun und 3) hiermit noch nicht zufrieden, Gefallen haben an denen, die es thun (V. 32).

Luther: Sind die rechten Epikurer, die da leben, als sei kein Gott, die viel rühmen und gerühmt wollen sein, als wären sie etwas sonderliches und sind's doch nicht, die Tag und Nacht trachten, andern Leuten Schaden und Leid zu thun, sind auch geschickt und geschwind solche Praktiken zu finden (V. 30). — Das man heißet ein grober Mann, Hans Unvernunft mit dem Kopfe hindurch, unbrüderlich, wölfisch, hündisch, die weder Lust noch Liebe zu Weib, Kindern, Bruder, Schwester, ja Eltern haben, die nicht vergeben können, nicht zu versöhnen sind (V. 31).

Starke: Es war ein Laster des Hochmuths, da sie sagten, wir sind so dumm nicht (V. 22). — Sich selbst für weise und klug halten, und doch thörichte principia oder Gründe haben, ist die größte Narrheit, zumal wenn es von Weltweisen in öffentlichen Schriften geschiehet (V. 22). — Die Weisesten und Gelehrtesten sind oft auch die Verkehrtesten. Es ist etwas Unvernünftiges, Gott unter dem Bilde eines Thieres zu verehren: Denn welcher König, Fürst und ehrbare Mann wird das leiden, daß man ihn unter der Gestalt eines Ochsen oder Schweins (!) abbilde; wie viel weniger soll man solches Gott thun (V. 23). — Wer Gott verläßt, den verläßt Gott wieder (V. 24). — Das ist der richtigste Weg zum Atheismo, wenn man Gott nicht werth achtet, ihn zu erkennen (V. 28). — Das Gute gehet gelinde; das Böse aber, das ein Element im Menschen hat, gehet gewaltsam und will Wirth im Hause sein, gährt und schäumt wie ein Most (V. 29). — Hedinger: Sünde wird zuweilen der Sünden Strafe (V. 24). — Osiandri Bibl.: Von den Sünden wider Gott und Natur müssen Lehrer und Prediger so behutsam reden, daß sie nicht eher gelernet und begangen, als gehindert und verhütet werden (V. 26). — Cramer: Obwohl Gott nicht recht erkennen für die allergeringste, ja wohl für keine Sünde gerechnet wird vor der Welt, so ist's doch die allergrößeste, ja wohl gar ein Brunnquell aller Sünden und folgends aller Strafen, die auf Sünde ergehen (V. 28). —

Heubner: Der Verfall der Heidenwelt ist warnend für die Christen: Abfall vom Worte Gottes bringt zu allen Zeiten ähnliche Verirrungen hervor, ein neues, wenngleich feineres Heidenthum (V. 22). Gott gibt nur Solche dahin, die nicht hören wollen (V. 24). — Böser Sinn artet zum absoluten Wohlgefallen am Bösen selbst aus (V. 32).

Besser: Auf Naturvergötterung folgt Unnatur (V. 27).

Zur neuen Perikope am 3. Sonnt. nach Epiph. (V. 14—20): Deichert: Die einzige Seelenarznei, die allen Kranken zum Leben verordnet ist.

Lange: Auch in der jetzigen Welt zeigt sich der Zusammenhang zwischen dem religiösen und dem sittlichen Verfall. — Mit der irreligiösen Verleugnung der Persönlichkeit Gottes und des Menschen hängt die rohe Mißachtung der menschlichen Persönlichkeit in allen Geschlechtssünden zusammen, wie sie sich so oft in die feinsten Larven der Bildung hüllt. — Nur aus der lebendigen Erkenntniß der Würde des persönlichen Lebens kann eine gründliche Heiligung der Geschlechtsverhältnisse hervorgehen. — Die Gestaltung der Sünde zum teuflischen Wesen in der bösen Maxime.

Dritter Abschnitt: Allmählicher Uebergang von dem Verderben der Heiden zu dem Verderben der Juden. Die Allgemeinheit des Verderbens, und bei der Allgemeinheit der Schuld das schlimmste Verderben: Richten über den Nächsten. Dieses Richten wird ebenfalls gerichtet durch das Fortbestehen eines allgemeinen Gegensatzes von frommen, strebenden Menschen und von hartnäckigen Widerstrebenden über dem geschichtlichen Gegensatz des Judenthums und des Heidenthums — eines Gegensatzes innerhalb des allgemeinen Verderbens; gegenüber dem gerechten unparteiischen Walten Gottes, und zwar vermöge des Fortbestehens der allgemeinen Gesetzgebung Gottes im Gewissen. Das Offenbarwerden des Gegensatzes gesetzesgetreuer Heiden und gesetzesverachtender Juden am Tage der Verkündigung des Evangeliums.

Kap. 2, 1—16.

Deßhalb bist du nicht zu entschuldigen, o Mensch, wer du seiest, der da richtet. 1
Denn in dem, worin du den Andern richtest, verdammest du dich selbst; denn du thust
dasselbe, du, der da richtet. *Wir wissen aber, daß das Gericht Gottes der Wahrheit 2
gemäß ist über die, welche Solches thun. *Meinst du aber das, o Mensch, der du rich- 3
test die Solcherlei thun und thust dasselbe, daß du entrinnen werdest dem Urtheil Gottes?
*Oder verachtest du den Reichthum seiner Güte, sowohl seiner Geduld als seiner Lang- 4
muth, indem du mißkennest, daß dich die Mildigkeit Gottes zur Buße hintreibt? *Nach 5
deiner Verhärtung [Verstocktheit] aber und deinem unbußfertigen Herzen häufest du dir
selber einen Schatz von Zorn an dem Tage des Zorns [selbst noch] und der Offenbarung[1])
der Rechtsvollziehung [des gerechten Gerichtes] Gottes. — *Welcher vergelten wird einem 6
Jeden nach seinen Werken. *Denen, welche gemäß der Beharrlichkeit des guten Werks 7
nach Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit streben: ewiges Leben. *Denen aber, 8
die vom Parteitreiben her sind und ungehorsam sind der Wahrheit, unterthänige aber
[Partic.] für die Ungerechtigkeit: Zorn und Eifer[2]). *Drangsal und Angst über jede 9
Seele eines Menschen, der das Böse verübt [κατεργαζομένου], über die des Juden
zuerst und auch des Griechen. *Herrlichkeit aber und Ehre und Frieden für Jeden, der 10
das Gute übt [ἐργαζομένῳ], für den Juden zuerst und auch für den Griechen. *Denn 11
es ist kein Ansehen der Person bei Gott. *Denn die, welche ohne Gesetz [ohne Gesetzes- 12
licht] gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz [Gesetzesrecht] umkommen; und die, welche
am Gesetz gesündigt haben, werden durch's[3]) Gesetz gerichtet werden. *Denn nicht die 13
Hörer des Gesetzes sind Gerechte vor Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden ge-
rechtfertigt werden. *Denn wenn Heiden, die nicht ein Gesetz haben, von Natur etwa[4]) 14
thun was des Gesetzes ist, so sind diese, die das Gesetz nicht haben, sich selber ein Ge-
setz. *Als die, welche aufweisen das Werk des Gesetzes, geschrieben in ihren Herzen, 15
indem ihr Gewissen mit Zeugniß [dafür] gibt; und indem zwischen ihnen wechselsweise
die Gedankenurtheile anklagende oder auch entschuldigende sind. *An dem Tage, 16
wenn Gott das Verborgene der Menschen richten wird nach meinem Evangelium durch
Jesum Christum.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. Die Theile dieses höchst wichtigen Abschnitts sind folgende: 1) Jedes Aburtheilen über den Nächsten wird zur Selbstverurtheilung des Richtenden, da der Richtende in gleicher Verdammlichkeit ist mit dem von ihm Gerichteten. Hiermit ist die Sünde der Juden schon vorausgesetzt (V. 1—5). — 2) Die Gerechtigkeit Gottes ist über jede Parteigerechtigkeit erhaben und unterscheidet in ihrer Vergeltung strebende und widerstrebende Menschen; Menschen, die nach dem Ewigen unablässig trachten und Menschen, deren Lebensprinzip der Parteigeist ist (V. 6—11). Dieser Gegensatz

1) Das καί nach ἀποκάλυψις ist weder durch die Codd. noch durch den Zusammenhang irgendwie festgestellt.
2) Die Rec. umgekehrt θυμὸς καὶ ὀργή.
3) Der Artikel fehlt bei A. B. D. E.
4) Die Lesart ποιῶσιν stark beglaubigt.

constituirt einen höheren ideellen und dynamischen Gegensatz von Frommen und Gottlosen über dem historischen Gegensatz von Juden und Heiden und unabhängig von demselben = so daß am Tage der Predigt des Evangeliums Juden als Heiden und Heiden als Juden offenbar werden können (V 12—16).

Erster Absatz (V. 1—5): **Deßhalb bist du nicht zu entschuldigen.** Es fragt sich, worauf geht διὸ zurück. Erklärungen: 1) διὸ bezieht sich auf den Grundgedanken des ganzen Abschnitts von V. 18—22 (Meyer u. A.). 2) διὸ geht auf das δικαίωμα V. 32 zurück (de Wette, Philippi). 3) διὸ ist proleptisch schon auf die Sünden der Juden mit hinzudeuten (Bengel, Tholuck). Kaum zu erwähnen ist die Erklärung Bullingers: Es ist continuationis particula: praeterea. Wir finden hier eine bestimmte Beziehung auf V. 32. Die οἵτινες bezeichnen zwar zunächst die Spitze heidnischen Verderbens, aber auf dieser Spitze läuft heidnisches und jüdisches Verderben zusammen. Zwar gipfelt das heidnische Verderben im Billigen des Bösen, das jüdische im Richten, das gemeinsame aber ist der vollkommene sittliche Selbstwiderspruch: Das Sündigen wider besseres Wissen und Gewissen. So sind also nicht blos ἀναπολόγητοι diejenigen, welche den Uebelthätern Beifall schenken, sondern auch die, welche sie verurtheilen. Mit andern Worten: Nicht διὸ ist proleptisch, sondern V. 32 enthält das proleptische Moment. Besonders auch in Verbindung mit dem ἀνελεήμονες V. 31. — **O Mensch, wer du auch seiest.** An wen ist die Anrede gerichtet? Erklärungen: 1) An die Heiden, besonders heidnische Obrigkeiten (Chrys.), ihre Bessergesinnten (Olshausen, Melancht.), ihre Philosophen (Clerikus). 2) Die Juden (de Wette, Rückert u. A. Meyer: Das Richten über die Heiden als von Gott Verworfene — Midr. Tillin. 6, 3 etc. — war ein Characteristicum der Juden). 3) Ganz allgemeine Auffassung (Beza, Calov.). 4) Allgemeine Auffassung, doch hat der Apostel besonders die Juden im Auge (Thol.). Dies wird noch näher dahin zu bestimmen sein, daß unter Juden und Heiden eben die Erbarmungslosen, die innerlichen Gesetzlosen gemeint sind. Gemeint ist aber im Grunde jeder, der sich des verurtheilenden Richtens (so ist κρίνειν hier zu nehmen. S. Matth. 7, 1; 25, 35) schuldig macht. S. V. 9 u. 10: Auch die Heiden waren unbarmherzige Richter. Man denke nur an die römische Politik. Tholuck erinnert an das damalige Verderben des jüdischen Lebens unter Herodes und selbst unter ihren Schriftgelehrten. Ἐν ᾧ findet seine Erklärung V. 21 ff., wornach es also nicht instrumental zu fassen ist: dadurch daß, noch weniger, zur Zeit wann (Köllner), sondern in welcher Sache (Luth. u. A.). Der Zusatz ὁ κρίνων „mit vorwurfsvollem Nachdruck" (Meyer). — **Wir wissen aber.** Wer? Erkl.: 1) Die Juden als Kenner des Gesetzes (Rosenm. u. A.). 2) Das allgemeine menschliche Bewußtsein (Rückert, Meyer, Phil.). 3) Das jüdisch-christliche Bewußtsein, mit Bezug auf Kap. 3, 19; 7, 14 (Thol.). 4) Das hier ausgesprochene Bewußtsein ist doch erst das spezifisch christliche, dem allerdings das bessere allgemeine Bewußtsein in Ahnungen des gemeinsamen Sündenelendes vorausgeht. — **Der Wahrheit gemäß.** Κατὰ ἀλήθ. nicht ἀληθῶς (Raphel., Köllner, es ist wirklich). Der Wahrheit gemäß (Tholuck, Meyer), d. h. den inneren und wesentlichen Schuldverhältnissen entsprechend. Das verwerfende Urtheil Gottes über die Richtenden ist den Wahrheitsverhältnissen gemäß, nach welchem sie die Verdammlichsten sind, die sich selber unbewußt das Urtheil sprechen, also Heuchler. — **Meinest du aber das, o Mensch?** Nach Meyer und Tholuck ist V. 2 die Propositio major im Verhältniß zu dem hier folgenden. Hätte der Apostel eine solche conclusio V. 5 beabsichtigt, so wäre die Propositio minor V. 3 und 4 wohl anders ausgedrückt. Wir haben hier den Anfang der Folgerung aus dem Grundsatz V. 2. Meinest du das, τοῦτο. Hindeutung auf die befremdliche Voraussetzung, Gott werde für ihn ausnahmsweise parteiisch sein; daher auch das σύ betont ist. Meyer: „Dem jüdischen Dünkel entgegengesetzt, Matth. 3, 7; Luk. 3, 7." Doch ist das Wort hier nicht auf Juden zu beschränken. — **Daß du entrinnen werdest.** Durch Lossprechung (Bengel); durch Eximirtsein. Meyer: „Nur die Heiden sollten nach jüdischem Wahne gerichtet werden (Bertholdt, Christologie, S. 206), ganz Israel aber am Messiasreiche als dessen geborne Kinder (Matth. 8, 12) Theil haben." Der Ausdruck: entrinnen, deutet zugleich auf ein herannahendes thatsächliches Gericht, das jeden Schuldigen ereilen wird. — **Oder verachtest du.** Dies ist also gegenüber dem vorigen Falle ein anderer. Worin liegt der Unterschied? Du hältst dich entweder für straflos, weil du glaubst ein Günstling der Gottheit zu sein und in dem bevorstehenden Gericht frei auszugehen, oder du hältst in Impietät den Reichthum der Güte Gottes, worin er die Strafe verzieht, für ein Zeichen, daß das Gericht überhaupt ausbleiben werde. Der πλοῦτος ein bei Paulus häufiger Ausdruck zur Bezeichnung einer großen Fülle. — **Seiner Güte.** Die χρηστότης ist näher bestimmt die Milde. Die wohlthätige Güte, gegenüber der Strafgerechtigkeit. Es fragt sich, ob wir lesen sollen: Seiner Güte und seiner Geduld und seiner Langmuth, oder ob sich die χρηστότης hier durch καὶ-καί, sowohl-als auch, in den Begriff Geduld und Langmuth verzweigt. Wir nehmen Letzteres an, da der Apostel weiterhin Alles wieder in τὸ χρηστόν zusammenfaßt. Der Apostel Petrus hat für die beiden Begriffe: Geduld gegen die Schwachheit der Freunde, und Langmuth für die Widerwilligkeit der Feinde denselben Ausdruck μακροθυμία; Paulus aber unterscheidet die Geduld Kap. 3, 25 und die Langmuth Kap. 9, 22 nach der bezeichneten Beziehung. Die ἀνοχή ist ungefähr gleich mit der ὑπομονή, Kol. 1, 11 und der πραότης, Kol. 3, 12. — Vgl. ἀνεχόμενοι ἀλλήλων, Kol. 3, 13; μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας. Es ist dabei natürlich, daß der eine Begriff in den andern hinüberspielt. Tholuck: „Das Wort Christi (Luk. 19, 41; Matth. 24) ließ ein Gericht über Israel erwarten, wie es etwa 20 Jahre (10?) nach diesem Briefe auch eintrat. Auf dieses dürfte Paulus wohl auch hier hingeblickt haben." — **Indem du mißkennst.** Der Ausdruck: indem du nicht weißt, ist zu schwach. Meyer bestreitet die Deutung des ἀγνοεῖν als nicht wissen wollen (de W. u. A.). Doch streift das verschuldete Nichtwissen, was jedenfalls gemeint ist (s. ἄγνοια, Ephes. 4, 18), an diesen Ausdruck. Das ἄγει bezeichnet allerdings nicht nur die objektive Intention Gottes (Philippi), sondern auch die reale Zweckbestimmtheit der göttlichen Güte. — **Nach deiner Verhärtung aber.**

Offenbar nicht Fortsetzung der Frage (Lachmann), sondern Gegensatz. Der Verhärtete verkennt die gütige Absicht des göttlichen Waltens und verwandelt sich dasselbe dadurch in's Gericht. Von purer Vereitelung kann also nicht die Rede sein. — **Und deinem unbußfertigen Herzen.** Damit ist die Verhärtung der Vorstellung entnommen, als sei sie ein fatalistischer Zwang geworden. Sie wird freiwillig fortgesetzt und gesteigert durch die Unbußfertigkeit des Herzens. — **Häufest dir selber.** Das θησαυρίζειν, im weiteren Sinne von jedem Aufhäufen gebraucht, bezeichnet in ironischem Sinne auch das Aufhäufen von Uebeln und Strafen, und steht hier in treffendem Gegensatz zu dem πλοῦτος der Güte Gottes. Die Mißachtung des Reichthums der Güte Gottes in Geduld und Langmuth ist die Anhäufung eines Schatzes von Zorn. Dir selbst. Bezeichnet sowohl die freie Verschuldung wie die vollendete Thorheit. — **An dem Tage.** Die Construktion ist nicht θησαυρίζεις εἰς ἡμέραν ꝛc. (Luther, Tholuck), auch nicht einer ὀργή, die am Tage des Zorns ausbricht (Meyer), sondern es hat den Sinn, daß der Tag des Zorns eben schon am Hereinbrechen ist, und daß jenes rasend sinnlose θησαυρίζειν doch noch fortdauert; vgl. Jakob. 5, 3: ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. Als Tag des Zorns wird jede Gerichtskatastrophe bezeichnet, welche auf eine Periode der Langmuth folgt (Ezech. 22, 24; Zephanja 2, 2). Jede dieser Gerichtskatastrophen aber ist ein Vorspiel des letzten vollendeten Zorntages. — **Und der Offenbarung.** Die δικαιοκρισία (im Neuen Testament ἅπαξ λεγόμενον und sonst selten). Das gerechte Richten Gottes geht in betonter Weise durch alle Zeiten hindurch; es hat aber besondere Epochen seiner ἀποκάλυψις. Die einheitliche Anschauung der verschiedenen Gerichtskatastrophen liegt in der Gewißheit, daß mit der Ankunft Christi die Entscheidungszeit angebrochen ist. Tholuck citirt Klopstocks Wort:

Gott gehet unter den Menschen
Seinen verborgenen Weg mit stillem Wandeln,
doch endlich,
Wenn er dem Ziele sich naht, mit dem Donnergang der Entscheidung.

Zweiter Absatz (V. 6—11): **Welcher vergelten wird einem Jeden.** Die negative Form dieser Aussage (V. 11). Die Gerechtigkeit Gottes steht über der Parteigerechtigkeit der Menschen, auch über der Parteigerechtigkeit, welche Gottes Walten durch den historischen Gegensatz von Judenthum und Heidenthum gebunden glaubt. Der Ausspruch unseres Apostels spricht das Grundgesetz der ganzen Heiligen Schrift, des ganzen Christenthums und aller Religion aus (vgl. Ps. 62, 13; Jes. 3, 10. 11; Jerem. 17, 10; Matth. 7, 21—24; 12, 36; 16, 27; 25, 35; Joh. 5, 29; Röm. 14, 10; 2 Kor. 5, 10). Auffallend ist es und ein Anzeichen von unzulänglichen Auffassungen der Werke einerseits, und der Rechtfertigung durch den Glauben andererseits, daß man geglaubt hat, hier auf eine große Schwierigkeit, auf einen scheinbaren Widerspruch zwischen unserem Ausspruch und der Lehre von der Rechtfertigung des Glaubens zu stoßen. Tholuck berichtet über die betreffenden Erörterungen S. 88 ff. Die Lösungen der vermeintlichen Schwierigkeit: 1) Der Apostel redet hier von dem Gericht der Gläubigen nur hypothetisch, wie er sie richten würde, abgesehen vom Standpunkt des Evangeliums (Mel. ꝛc.). Tholuck: Hier und V. 16 erkenne er nur den Ausdruck für die göttliche Werthbestimmung über den Menschen, abgesehen von der Erlösung. 2) Er redet vom Endgericht, wo der Glaube sich als absolute Gesetzeserfüllung erweisen wird (Olshaus.); doch bei Philippi unter den Restriktionen: Daß die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως den Mangel an den Werken der Wiedergeborenen aufhebe. Gerh.: opera adducentur in judicio non ut salutis merita sed ut fidei testimonia et effecta. 3) Fritzsche: Der Apostel ist inkonsequent und eröffnet hier neben der via regia der Rechtfertigung auch eine semita per honestatem. 4) Luthardt: Die neue Lebensgestaltung des Glaubens sei als Produkt vorheriger Lebensrichtung anzusehen, die ἔργα vollenden sich im Glauben (Stud. u. Krit. 1852, 2. Heft, S. 368). 5) Coccejus und Limborch: Als höchstes ἔργον sei auch die πίστις εἰς χριστόν mit einbegriffen. Dies ist ohne Zweifel richtig, und Tholucks Erklärung, die πίστις εἰς χριστόν sei nicht mit einbegriffen (mit Beziehung auf Kap. 4, 5; 11, 6; 10, 6), verdunkelt die ganze Frage. Offenbar beziehen sich die von Tholuck citirten Stellen durchweg auf ein Leben in Gesetzeswerken. Christus aber nennt bei Joh. 6, 29 den Glauben ein Gotteswerk, welches die Gläubigen wirken sollen. Auch Paulus nennt den Glauben ἔργον ἀγαθόν, Phil. 1, 6; freilich als Wirkung Gottes. 1 Thess. 1, 3 spricht er von einem ἔργον τῆς πίστεως. Ebenso 2 Thess. 1, 11. Ist damit auch der wirksam sich bethätigende Glaube gemeint, so ergibt sich doch auf's bestimmteste, daß der Apostel ebenso entschieden zweierlei Arten von Werken unterscheidet, wie Jakobus zweierlei Arten von Glauben. Man muß also einen zwiefachen Begriff der Werke bei dem Apostel unterscheiden, wenn man aus dem von einer ängstlichen Orthodoxie gemachten Wirrwarr herauskommen will. Die Richtung des Glaubens wie des Unglaubens hat nach Paulus, wie Luthardt richtig bemerkt hat, ihr antecedens in dem Gegensatz der Grundrichtungen, welche er V. 7 und 8 schildert. Die Einen sind in ihrer Gesinnung ζητοῦντες, strebende Seelen, also Menschen der Sehnsucht, Arme im Geist. Ihre guten Werke bilden eine Einheit des Strebens ὑπομονὴ ἔργου. Ihr Ziel ist reale δόξα, τιμή, ἀφθαρσία (gute Perlen; die kostbare Perle, Matth. 13, 45). Die Andern sind der Gesinnung nach ἐξ ἐριθείας, selbst wenn sie eine orthodoxe Glaubensform bekennen; Menschen, von der Endlichkeit des Parteigeistes beseelt, und darum daran erkennbar, daß sie sich gegen die Wahrheit frech empören, während sie unfreie Knechte der Ungerechtigkeit des Parteigeistes sind. Die Vergeltung aber, die beiden Arten zu Theil wird, richtet sich nach den Stadien, worin sie anlangen. Als Suchende finden sie den Glauben und die Rechtfertigung des Glaubens, die nach Kap. 3 auch von der Gerechtigkeit ausgeht, als Glaubende jagen sie nach dem Kleinode der himmlischen Berufung, strecken sich nach dem, was vorne ist, bis sie das Ziel der Vollendung erreicht haben. Dort erscheinen sie aber ebenso wenig mit Gesetzeswerken, wie ihnen die Gesetzesgerechtigkeit als solche vergeltend entgegentritt, aber auch nicht mit einer Addition von vollkommener justitia imputata und unvollkommenen Werken. Im Reiche der vollendeten Liebe geht der Gegensatz: Aus Verdienst und aus Gnaden, in eine höhere Einheit auf. Es ist zu beachten, daß sich bei dem Apo-

stel alle alttestamentlichen Begriffe absolut vertiefen: 1) Das Gesetz zum Gesetz des Geistes; 2) das Werk zum Werk des Glaubens; 3) die Gerechtigkeit zur rechtfertigenden Gerechtigkeit; 4) die Vergeltung zur freien lohnenden Liebe. Die Bemerkung von Meyer, daß hier lediglich das Gesetz der Juden und neben demselben als das die Entscheidung Vermittelnde, das natürliche Gesetz der Heiden hingestellt werde, erledigt die Sache nicht, auch setzt er selber hinzu, es habe das seine volle Wahrheit, da auch der Christ, weil nach seinem Thun zu richten, gesetzlich müsse gerichtet werden (vgl. die Lehre vom tertius legis usus) und zwar nach der durch Christus eingetretenen πληρωσις τοῦ νόμου. Reiche's Meinung, in der Rechtfertigungslehre liege eine theilweise Aufhebung der moralischen Weltordnung, weist er mit Recht ab. — **Denen, welche gemäß der Beharrlichkeit.** Wo die verschiedenen Werke nur Ein gutes Werk sind, und wo dieses volle Beharrlichkeit des Lebens und Strebens ist, da kann nur die Richtung auf das Höhere, Ewige gemeint sein. — Beharrlichkeit des guten Werks ist Genit. Subj. (nicht Obj., Meyer), d. h. die Beharrlichkeit, welche dem wahrhaft guten Werk eigen ist. Es fragt sich, ob der Apostel hier die Worte δόξα, τιμή, ἀφθαρσία in dem spezifisch christlichen Sinne, oder in allgemeinerem Sinne gebraucht. Ist Ersteres der Fall, so bezeichnen sie „das künftige Heil nach seiner Glorie (2 Kor. 4, 17; Matth. 13, 43), nach der Ehre, die damit verbunden (denn es ist der Siegespreis, 1 Kor. 9, 25; das Miterben mit Christo, Kap. 8, 17; das Mitherrschen mit ihm, 2 Tim. 2, 12) und nach seiner Unvergänglichkeit (1 Kor. 15, 52 ff.; Offenb. 21, 4; 1 Petr. 1, 4)." Dann aber muß gesagt werden, es ist von einem Streben die Rede, dessen Ziel (die kostbare Perle, Matth. 13) den Strebenden selber anfangs noch mehr oder minder verhüllt ist (vgl. Apostg. 17, 23). Nicht aber, Paulus charakterisire dieses Streben so, weil er es eben nur christlichen Juden und Heiden bemessen könne. Näher möchte es liegen, obige Begriffe als Stationen der Entwicklung edlen Strebens zu fassen; erst ist das Ziel δόξα, geistiger Lebensglanz, Idealität, dann τιμή, Ehrenhaftigkeit des Charakters, dann ἀφθαρσία, Rettung vom Verderben. Diesem letzten ζητεῖν liegt dann die ζωὴ αἰώνιος schon sehr nahe als Gnade und Gabe Gottes. Grundton bleibt das rastlose ζητεῖν, das Unbefriedigtsein und Weiterstreben, bis das Ziel erreicht ist, hier oder dort (Matth. 5, die ersten Makarismen, Apostg. 17). Andere Construktionen: 1) ἀποδώσει wird auf die Accusative δόξαν, τιμήν, ἀφθ. bezogen, ζητοῦσι auf ζωὴν αἰώνιον (Oek., Luth.). 2) τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ἀποδώσει — ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον (Reiche). 3) τοῖς μὲν καθ' ὑπομ. ἔργου ἀγαθοῦ (οὖσιν), δόξαν ꝛc. ζητοῦσιν — ζωὴν αἰώνιον ἀποδώσει (Bengel u. A.). Noch anders und sehr dogmatisch Beza: qui secundum patientem exspectationem quaerunt boni operis gloriam. Unsere Construktion hat die meisten Ausleger für sich (auch die Vulgata). Auch die Reinheit der Parallele, vermöge welcher die gerechte Vergeltung beide Male den Schluß macht. — Ὑπομονή nicht Geduld (Luther), sondern perseverantia (Erasmus). Ἔργον nicht collektivisch (Tholuck), sondern dynamisch. Δόξα, τιμή, ἀφθαρσία, sind die Erscheinungsphasen der ζωὴ αἰώνιος, für den von fernher zum Heil Strebenden; für den Gläubigen kehrt sich die Sache um: Lebenskraft, Lebenswerth, Lebensglanz. Wunderlich: „wie der Apostel dazu gekommen, hier das Streben der Besseren unter den Ungläubigen so zu charakterisiren, wie er es kaum der Möglichkeit nach unter ihnen erwarten konnte." Tholuck. Hatte doch Paulus Leute wie Gamaliel, den Sergius Paulus, den Gallion u. A. kennen gelernt. — **Denen aber, die vom Parteitreiben.** Zu ἐριθεία vgl. Tholuck und Meyer. Es ist nicht mit den Alten von ἔρις, ἐρίζω abzuleiten (also nicht = φιλονεικία, Vulg.: qui sunt ex contentione), sondern von ἔριθος, Lohnarbeiter, ἐριθεύω, um Lohn arbeiten, selbstsüchtig handeln, und bezeichnet nächst der Lohnsucht, Ränkesucht, das Parteitreiben. Arist. Polit. 5, 2 etc.: „Siehe Fritzsche, Exkurs zu Kap. 2. Die letztere Bedeutung ist in allen Stellen des Neuen Testaments festzuhalten, 2 Kor. 12, 20; Gal. 5, 20; Phil. 1, 16; 2, 3; Jakob. 3, 14. 16" Meyer. Auch die weiteren Worte bestätigen diese Erklärung. Tholuck: Der Apostel habe hier die dem Evangelium mehr als die Heiden widerstrebenden Juden vor Augen. Er erinnert an die Ränkesucht der Zeloten, und vermuthet, der populäre Sinn habe sich zu der Bedeutung: Streitsucht, erweitert, wobei die Ableitung von ἐρίζειν vorgeschwebt haben möge. Erinnerung an die Streitsucht der talmudistischen Juden. — Sachlich ist freilich mit dem Begriff Parteitreiben auch die Streitsucht gesetzt. Im Grunde aber ist die ἐριθεία ein Verderben, was sich bei Heiden und Juden findet. Es gibt nur zweierlei Menschen: Menschen, die aus der Wahrheit sind, deren ethisches Lebensprinzip die Wahrheit ist (die Aufrichtigen, Spr. Salom. 2, 7; Joh. 3, 21) und die als solche sich nicht mit ihrem Streben in endliche Zwecke verlieren, und Menschen, deren ethisches Lebensprinzip der Parteigeist ist, d. h. der Geist einer irgendwie bestimmten schlechten Endlichkeit, und die eben deßwegen der Wahrheit empörerisch widerstreben als Parteimacher, und der Ungerechtigkeit unterthänig sind als Parteisklaven. In dieser Richtung kann man jede endliche Form des Göttlichen zur Parteisache machen und durch Parteigeist verderben, wie die Juden damals aus der alttestamentlichen Religion selbst eine ἐριθεία machten. Gleichwohl wird der bestimmte Begriff verwischt, wenn man ohne Weiteres: gottloses Wesen oder Schlechtigkeit daraus macht (Köllner, Fritzsche). — Ἀπειθεῖν; die Wahrheit hat Königsrecht, und Christus ist König als König der Wahrheit, daher ist das Widerstreben gegen die Wahrheit nicht nur religiöses Meinen, sondern sittliches Mißverhalten. Solche Empörer nach Oben sind nothwendig Sklaven nach Unten, sie ducken unter die Ungerechtigkeit (Kap. 1, 18). Der Nominativ ὀργὴ καὶ θυμός wird durch ἀποδώσεται oder ἔσται ergänzt, als constructio variata. Θυμός als excandescentia steigert den Begriff der ὀργή. Es ist die historische Form des Gerichts über das Parteiwesen damit angedeutet; Ὀργή und Θυμός des Parteigeistes werden durch ὀργή und θυμός einer entgegengesetzten Art gerichtet, und darin waltet ὀργή und θυμός des Herrn (s. die Gesch. der Zerstörung Jerusalems, Matth. 18, 33 u. 34). — **Drangsal und Angst.** V. 9 und 10 wiederholt den gleichen Gedanken der Vergeltung, doch in gestei-

gerten Bestimmungen: 1) Die Vergeltung des Bösen und Guten steht nicht blos als Ziel am Schluß, sie ist von vorn herein verordnet und folgt den Menschen gleich ihrem Schatten. 2) Sie kommt nicht nur im Allgemeinen über Alle, sie kommt über jeden Einzelnen. 3) Sie kommt bis an die Seele. 4) Sie kommt auch als strafende Vergeltung zuerst über den Juden, dann über den Heiden. Gleiches gilt dann auch von der lohnenden Vergeltung. Die Strafe geht von Außen nach Innen; die äußere Drangsal oder Einengung wird zur inneren Angst, in der die gepreßte Seele keinen Ausweg weiß. *Ψυχή* ist nicht blos Umschreibung von *ἄνθρωπος* (nach Grot., Fritzsche). Das *κατεργαζομένου* ist als starke Form zu beachten. Es ist das consequente Vollbringen. An die Stelle von *ἀφθαρσία* tritt hier *εἰρήνη* ein, als subjektiver Genuß der *ἀφθαρσία*, womit der Ausdruck *ψυχή* (V. 9) ersetzt ist. — **Denn es ist kein Ansehen der Person.** Der Schluß verweist besonders den jüdischen Parteigeist, der sich von Gott begünstigt wähnte, auf den gleichlautenden Ausspruch des Alten Testaments, 5 Mos. 10, 17. S. Gal. 2, 6. Der Ausdruck: die Person ansehen (das Angesicht annehmen), steht im Alten Testament im guten Sinne, wie im übeln; im Neuen Testament nur im übeln Sinne, weil es sich hier durchweg um eine Bestreitung des jüdischen Parteidünkels, der aus Gott ein parteiisches Wesen machte, handelt.

Dritter Absatz (V. 12—16): **Denn die, welche ohne Gesetz.** Tholuck: Der Apostel erwähne hier das Gericht nur nach seiner verdammenden Seite, weil es ihm zu seiner Absicht Kap. 3, 20 eben nur um dieses zu thun war. Es ist ihm aber ebenfalls zu thun um die Vorbereitung auf die Rechtfertigung durch den Glauben. Und so dient V. 12 und 13 zur Begründung von V. 9; dagegen V. 14, 15 und 16 zur Begründung von V. 10. — Ohne Gesetz, *ἀνόμως*. D. h. ohne daß ihnen das mosaische Gesetz gegenüberstand (vgl. Röm. 5, 13); d. h. ohne bestimmtes Bewußtsein bestimmter Uebertretung (vgl. 1 Kor. 9, 21). — **Ohne Gesetz umkommen.** Meyer: *ἀπολοῦνται*, Gegentheil der *σωτηρία* 1, 16, des *ζήσεται* 1, 17, der *ζωὴ αἰώνιος* 2, 7. Vgl. Joh. 3, 15; Röm. 14, 15; 1 Kor. 1, 18." Da das *ἀπολοῦνται* seine Grade hat (vgl. Matth. 11, 22; Luk. 12, 48), so sollte Meyer nicht leugnen, daß (nach Chysost., Theodoret, Oekumen.) in dem *ἀνόμως* etwas Milderndes liegt. Die äußeren Folgen der Sünde möchten gleich sein, so wären doch die inneren Folgen verschieden nach der graduellen Bestimmtheit des Bewußtseins der Uebertretung, und *κριθήσονται* ist demgemäß auch ein stärkerer Ausdruck als *ἀπολοῦνται*. Um so mehr ist die barbarische Ansicht von Dodwell, Weiße, Billroth u. A. abzuweisen, wornach das *ἀπολοῦνται* eine Vernichtung derer, die das christliche Prinzip nicht in sich haben, ausdrücken soll (s. Thol. S. 99). Es versteht sich, daß auch das *ἀνόμως* nicht absolut zu verstehen ist (s. V. 15). Sie haben nur nicht das Gesetz in der Bestimmtheit der mosaischen Offenbarungsnorm. — **Durch das Gesetz.** Nach dem Gesetz werden sie verurtheilt werden. Auch ohne Artikel bezeichnet *νόμος* hier das mosaische Gesetz. Das *ἐν νόμῳ*, de Wette: bei dem Gesetz; Tholuck, Meyer: im Besitz des Gesetzes. Der Sinn des Wortes scheint einen stärkeren Ausdruck zu fordern. S. Kap. 7, 8. — Mit dem Gesagten ist das Wort V. 9 begründet: über die Seele des Juden zuerst, dem Gerechtigkeitsdünkel der Juden gegenüber. Ein gleiches Gesetz stellt Petrus für die Christengemeinde auf (1 Petr. 4, 17). — **Denn nicht die Hörer des Gesetzes.** Griesbach und Reiche parenthesiren V. 13—15; Koppe V. 13; Lachmann, Meyer, Baumgarten-Crusius V. 14 u. 15. Alle diese Parenthesen stören den Zusammenhang. V. 13 beweist die Verdammlichkeit derer, die am Gesetz gesündigt haben (s. V. 17 u. Jakob. 1, 22), und bildet zugleich den Uebergang zu dem Folgenden. — Nicht die Hörer. „Weil das mosaische Gesetz der Mehrzahl allein durch Vorlesen bekannt wurde, Gal. 4, 21; Matth. 5, 21; Jak. 1, 22; Joh. 12, 34." Joseph. Antiq. 5, 1 etc., Meyer. — **Gerechtfertigt werden.** Philippi: „*δικαιωθήσονται* entsprechend dem *δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ* des ersten Satzgliedes: sie werden vor dem Forum Gottes gerecht sein, von Gott für gerecht erklärt werden. *δικαιοῦν*, das hebräisch הִצְדִּיק ist, wie schon diese Stelle erweist, terminus forensis: für gerecht erklären, nicht gerecht machen; denn die Thäter des Gesetzes sind ja schon gerecht, sie werden nicht erst von Gott dazu gemacht. *δικαιοῦν* von *δίκαιος* nach der Analogie von *τυφλοῦν* und andern von Adjectivis der zweiten Deklination abgeleiteten Verbis auf *όω*, der Etymologie zufolge allerdings = gerecht machen. Doch ist, wie der Sprachgebrauch der Septuaginta und das Neue Testament erweist, hinzuzudenken durch Erklärung." Vielmehr wohl ist das *δικαιόω* von Haus aus ein gerecht machen der *δίκη* und ihrem Forum gemäß, d. h. ein gerecht erkennen, welches durchweg einen forensischen Sinn und deßwegen auch nie einen abstrakt forensischen Sinn hat, wie denn auch das *δικαιόω* im klassischen Sinne zunächst ein: für recht erachten, nach dem Forum des persönlichen Urtheils bezeichnet. Daher muß auch der Unschuldige, wenn er einmal im Forum steht, für gerecht erklärt werden, und auch der Schuldige, welcher im Forum der Gnade gerecht erklärt wird, erhält mit dieser Erklärung das *δικαίωμα* Christi in seinen Glauben hineingelegt, ohne welches er nicht gerecht gesprochen werden könnte der göttlichen Wahrheit gemäß. S. das Bibelwerk Jakobus, S. 66. Selbst die Bestrafung wird nach klassischem Sprachgebrauch ein *δικαιοῦν*, weil der Bestrafte durch die Bestrafung wieder der *δίκη* gemäß wird. Zur Verdunkelung der streng juridischen Beziehung des Wortes auf das Gericht der Gerechtigkeit hat auch die Erfindung des barbarischen Ausdrucks: „für recht beschaffen erklären", beigetragen. — Nach Meyer hat der Apostel hier nur das Grundgesetz des mit Gerechtigkeit richtenden Gottes aufgestellt, nach Philippi werden die *ποιηταὶ τοῦ νόμου* hier nur als wahre Norm der falschen Norm der Juden entgegen gesetzt, daß die *ἀκροαταὶ τοῦ νόμου* gerecht seien vor Gott, abgesehen von der Frage, ob es solche *ποιηταὶ* gebe; nach der ganzen Deduktion des Römerbriefes aber sei kein Mensch ein solcher *ποιητὴς τοῦ νόμου* von Natur. Diese Fassung stimmt doch nicht mit V. 14 u. 15. Man wird vielmehr hier den tieferen Begriff von *ποιεῖν* nach V. 10 und von *νόμος* nach V. 14 zu beachten haben, und zudem mit Terstеegens Ansicht von verschiedenen Forums Gottes

anerkennen müssen, daß auch der Apostel das δικαιοῦν im weiteren Sinne gebrauchen kann. Vgl. 1 Kor. 4, 4. Der Zusammenhang unserer Stelle mit den folgenden Versen darf nicht durch eine dogmatisirende Exegese zerrissen werden. — **Denn wenn die Heiden.** Durch das Vorige ist schon die Begründung des 10. Verses eingeleitet. Die Exegeten scheinen hier durchweg aus dem Bahngeleise zu kommen und zwar unter dem Einfluß eines gemeinsamen Mißverständnisses über V. 16: 1) Nach Buzer, Calvin, Tholuck u. A. geht V. 14 auf die erste Hälfte von V. 12 zurück. Wenn dort von Solchen die Rede ist, die ohne Gesetz verloren gehen, so soll hier dem Einwurf begegnet werden, daß nur da Verdammniß sei, wo ein νόμος vorhanden sei, Demzufolge wird V. 13 von Koppe als Parenthese angesehen. Aber nicht nur das ἀπολογουμένων ist dagegen, sondern auch das τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν. 2) Philippi: Der Apostel bezieht sich auf die erste Hälfte von V. 13 zurück. „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, denn auch die Heiden haben ein Gesetz, auch die Heiden sind ἀκροαταὶ τοῦ νόμου." Was eben in dem Sinne des Apostels nicht der Fall war. 3) Nach Meyer bezieht er sich auf die zweite Hälfte von V. 13 zurück. „Die Heiden besitzen ein gewisses Surrogat des mosaischen Gesetzes. Daher sind sie auch der Regel unterworfen: οἱ ποιητ. νομ. δικαιωθήσονται. Die prinzipielle Regel ist aber von Paulus nur hypothetisch aufgestellt; nicht in dem Sinne, daß die Heiden Thäter des Gesetzes wären. „Die Ausführung V. 14 u. 15 will offenbar den Satz V. 10 „Herrlichkeit und Ehre ꝛc. und auch für den Griechen" begründen, nachdem V. 12 u. 13 den Satz V. 9 begründet hat. Der Grundgedanke ist aber, daß auch die Heiden das ewige Leben erlangen können, denn in Beziehung auf die Juden brauchte er dies nicht erst zu erweisen. Vermittelt ist aber dieser Gedanke weder durch die erste Hälfte von V. 13 allein, noch durch die zweite allein, sondern durch die ganze Regel: Nicht die Hörer des Gesetzes sind schon gerecht vor Gott, sondern die Thäter des Gesetzes im Sinne von V. 7. Die ζητοῦντες als Arme im Geiste, welche Buße thun — werden gerechtfertigt werden in der neuen Oekonomie des Heils. — **Denn wenn Heiden.** Ὅταν „setzt einen Fall, dessen öfteres Eintreten möglich sei: im Falle wenn; so oft als" (Meyer). — Heiden ἔθνη. Ohne Artikel. Die Regel könnte zwar als hypothetisch ausgedrückte auf die Gesammtheit der Heiden bezogen werden (nach de Wette, Reiche u. A.), allein da es nach dem ersten Kapitel zu evident ist, daß dieser Fall nicht wirklich eingetreten, so fällt der Artikel fort mit gutem Grund, und damit eben gewinnt die Annahme eine größere Wahrscheinlichkeit, daß es wirklich „eine Auswahl" von solchen Heiden gibt. — **Die nicht ein Gesetz haben.** Das Fehlen des Artikels will sagen, daß sie überhaupt kein religiöses Offenbarungsgesetz haben, nicht nur das mosaische nicht haben. — **Von Natur etwa thun.** Von Natur ist nicht mit Bengel und Usteri zum Vorigen zu ziehen. Denn von Natur haben auch die Juden das Gesetz nicht. Die Natur ist hier die ursprüngliche Natur, wie sie sich aber insbesondere in der edleren Auswahl thätig erweist. In dem Trieb oder der Richtung auf das Edle. — **Was des Gesetzes ist.** Es ist der materielle, wesentliche Inhalt des religiös-sittlichen Gesetzes, abgesehen von den formalen Bestimmungen des Mosaismus. Dogmatisirend ist die Erklärung von Beza u. A.: quae lex facit (lex jubet, convincit, damnat, punit; hoc ipsum facit et ethnicus etc. Cappell). — **So sind diese — sich selber.** Das οὗτοι beifällig betont. νόμον μὴ ἔχοντες in dieser Fassung im Gegensatz des Adjektivischen μὴ νόμον ἔχοντα den Mangel bezeichnend. Meyer: Ihre eigene sittliche Natur vertritt ihnen die Stelle des geoffenbarten Gesetzes" (s. die klassischen Parallelen bei Meyer). Philippi unterscheidet: τὸν νόμον ποιεῖν, und τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν. Sie thun, was zum Gesetze gehört; beobachten die Gebote des Gesetzes. „Halten also nicht den νόμος in seiner tiefen Innerlichkeit." Eine völlige Umkehrung des richtigen Verhältnisses. Ohne die Gebote des Moses zu kennen, halten sie das Wesentliche des Gesetzes, τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου. V. 26, τὸν νόμον τελοῦντες, d. h. nach seiner Zweckbestimmung vollziehend, V. 27. — **Als die, welche ausweisen.** Οἵτινες. Nicht „erklärend oder begründend", sondern hervorhebend, empfehlend (s. den Gegensatz V. 1). Was erweisen diese hervorragenden Heiden und wie? Sie erweisen, weisen vor das Werk des Gesetzes. D. h. das vom Gesetz geforderte Werk. Nicht das Gesetz selbst (Wolf, Koppe ꝛc.), denn die zehn Worte sind nicht formell in ihr Herz geschrieben, sondern der wesentliche Gehalt ihrer Forderung. Meyer: „Das dem Gesetz entsprechende Handeln." Genauer: Das von ihm bezweckte. Luther: Der Inhalt des Gesetzes; ähnlich Seiler, Baur. — Der Singular soll nach Meyer und Tholuck collektiv stehen statt ἔργα. „Wie V. 7" (Thol.). Vielmehr deutet V. 7 darauf hin, daß die ἔργα nur gut sind, wenn sie aus der Einheit einer ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ hervorgehen. In dem heidnischen Streben nach dem Höheren findet sich diese Analogie mit dem christlichen Glauben, daß es wesentlich in der Einheit und Consequenz der Gesinnung und Lebensrichtung besteht. — **Geschrieben in ihren Herzen.** Das Adj. γραπτόν ist stärker als das Partic. γεγραμμένον, zu ergänzen durch ὄν. Offenbarer Gegensatz zu der mosaischen Gesetzesschrift auf den Gesetzestafeln. S. 2 Kor. 3, 7; Jerem. 31, 33. Also sogar ein höheres, dem neutestamentlichen Leben ähnliches Judenthum zeigt sich bei diesen Auserlesenen dem Wesentlichen nach (s. die Gesch. des Hauptmanns zu Kapernaum). Und wie zeigen sie das oder thun sie das dar (s. Kap. 9, 17. 22)? 1) Durch das Thun des Gesetzes (Zwingli, Grotius und die meisten Neueren, de Wette, Meyer). 2) Durch die Anzeichen ihres besseren Strebens in mancherlei Weise (gewissermaßen Calvin, besser Coccejus Tom. V, Pag. 46. Doch Beide von augustinischer Auffassung befangen. 3) Durch das Gesetz des Gewissens (Tholuck „angeblich auch nach Theodoret und Erasmus" in unklarer Fassung: „Welche ja das Urtheil des Gesetzes in sich eingeprägt tragen, welchem entsprechend ihr nachfolgendes Gewissen als Richter in ihnen auftritt"). Dagegen spricht nicht nur das σύν in συμμαρτυρούσης (die ausführliche Verhandlung über diese Frage s. bei Tholuck, S. 105, wozu Meyer, S. 80, die Note), sondern auch das ἐνδείκνυνται; hier ist nämlich von äußerlich offenbar werdenden Proben der Gewissenhaftigkeit die Rede. Nr. 1 u. 2 sind zu vereinigen, in-

dem das rechte Thun nach V. 7 nur die Beharrlichkeit eines edlen Strebens (unter der gratia praeveniens) ist, welches erst im Christenthum zum Ziele kommt. — **Indem ihr Gewissen.** Es gibt mit Zeugniß in Verbindung mit ihrer besseren Handlungsweise. Beide geben Zeugniß für die Annahme, daß sie ihnen selber ein Gesetz sind in ihrer naturgemäßen Selbstbestimmung. De Wette: „*συμμαρτυρεῖν* ist, wenn auch nicht = *μαρτυρεῖν* (Grotius, Tholuck), doch auch nicht una testari, mit Bezug auf das *ποιεῖν τὰ τοῦ νόμ.* (Meyer, Fritzsche ꝛc.), sondern das *σύν* bezieht sich theils wie con in contestari auf das Verhältniß des Zeugen zu dem, für welchen er zeugt, theils wie in *συνείδησις* selbst auf das innere Verhältniß des Bewußtseins." Wie aber die *συνείδησις* ein von dem blos subjektiven Bewußtsein des Menschen unabhängiges objektiv-subjektives Bewußtsein in ihm selber ist, so ist auch das *συμμαρτυρεῖν* ein von ihm unabhängiges Zeugniß des Rechts, welches in dem angegebenen Falle mit dem Zeugniß des Menschen in seiner That übereinstimmt. Es ist das getroste, vielfach selbst freudige Bewußtsein des Heiden von seiner rechten Richtung, wie z. B. der Weisen aus dem Morgenlande bei der Leitung ihres Sterns. — **Und zwischen ihnen wechselsweise.** Verschiedene Erklärungen: 1) Die Gedanken verklagen sich unter einander in ihrem Innern (Luther, Calvin, Tholuck). Hierbei verschiedene Fassungen des *μεταξὺ ἀλλήλων*: einst *ἐν ἡμέρᾳ* des Gerichts (Koppe); post rem actam (Vater); dabei, daneben (Köllner). Hiergegen muß bemerkt werden, daß Paulus nicht von inneren Thatsachen des Bewußtseins an sich redet, da diese Thatsachen hier unter den Begriff der historischen *ἔνδειξις* fallen. 2) Die Anklagen und Vertheidigungen, welche zwischen Heiden und Heiden geführt werden (Storr, Meyer). Tholuck bemerkt dagegen: Wie kann *τῶν λογισμῶν* ohne nähere Bezeichnung auf ein anderes Subjekt geben, als das, dessen Gewissenszeugniß soeben erwähnt wurde?" Geht aber das *μεταξὺ ἀλλήλων* auf den Wechselverkehr zwischen Heiden, so wird das Folgende heißen: indem die Gedankenurtheile in ihrem Wechselverkehr durchweg verklagende oder entschuldigende sind, d. h. also, sittliche Urtheile, die auf den Ursprung eines immanenten sittlichen Gesetzes zurückweisen. Daß die verklagenden Gedanken hier vorangestellt sind, ergibt sich daraus, daß von den edleren Heiden zunächst die Rede ist, deren Urtheile sich als richtende Ideale zu dem gewöhnlichen Volksleben verhalten. Aber auch in ihrem Entschuldigen appelliren sie oft von barbarischen Rechtsübungen auf die ungeschriebenen Gesetze (s. Sophokl. Antigone). Kurz! Der ganze Verkehr zwischen den edleren Heiden ist eine Art von moralischer Dialektik, ein steter sittlicher Gedankenprozeß. — **An dem Tage.** Die Exegeten scheinen hier mit einander an dem nahe liegenden richtigen Sinne vorbeizugehen, weil sie voraussetzen, daß die *ἡμέρα*, an welcher Gott das Verborgene der Menschen richten wird, auf den jüngsten Tag müsse bezogen werden. Zu dieser Annahme paßt aber erstlich nicht der Zusammenhang, den man daher auf verschiedene Weise künstlich gemacht hat (die Heiden erweisen das an dem Tage ꝛc.). Calvin hat das *ἐν ἡμέρᾳ* erklärt *εἰς ἡμέραν*. Tholuck füllt die scheinbare Kluft zwischen V. 15 u. 16 aus, indem er annimmt, der Apostel habe etwa einen Uebergang wie *καὶ τοῦτο μάλιστα* im Sinne gehabt; mit der Bemerkung: „Diese Fassung ist jetzt die allgemeine geworden." Andere aber haben durch die Annahme von Parenthesen Rath geschafft. „So bezeugt Stuart Neigung an V. 11 anzuknüpfen, Beza, Grotius, Reiche ꝛc. knüpfen an *κριθ.* V. 12, Vatabl., Pareus, Lachm. an *δικαιωθ.* V. 13." Tholuck: Auch Meyer will mit Lachmann V. 14 u. 15 parenthesiren, nicht mit Beza u. A. V. 13—15. Zweitens spricht gegen die Deutung der *ἡμέρα* auf den jüngsten Tag die Aussage: Gott wird richten nach meinem Evangelium. Meyer kommt über das Frembartige, was in diesem Ausdruck in Beziehung auf den jüngsten Tag liegen würde, hinweg mit der Bemerkung Calvins: suum appellat ratione ministerii. Sein Citat 2 Tim. 2, 8 sagt auch nichts aus für die angegebene Fassung. Nach Pareus sollte der Ausdruck gar die Norm des jüngsten Gerichts bezeichnen. Daß nach mehreren Vätern unter dem Evangelium des Paulus das Evangelium des Lukas verstanden sein sollte, darüber vergl. das Citat bei Meyer. Die Schrift weiß aber nicht blos von einem Gerichtstage. Der Tag, an welchem Gott das Verborgene der Menschen richtet nach dem Evangelium des Paulus, ist der Tag, wo der Apostel ihnen das Evangelium predigt. An diesem Tage, in dieser Entscheidungszeit wird es offenbar, daß es Heiden gibt, die sich selber ein Gesetz sind, daß es einen anderen Gegensatz gibt als den des äußeren Judenthums und Heidenthums, daß es Heiden gibt, die für Beschnittene gelten müssen, und Juden, deren Beschneidung zur Vorhaut geworden ist (s. V. 26 und 27). Daß die Zeit der Erscheinung Christi und der Predigt des Evangeliums eine Gerichtszeit sei, ist ein Gedanke, dessen Wurzeln schon im Alten Testament liegen. S. Joel 3, 6, 7 u. n. a.; Maleachi 3, 2 ff. Joh. 3, 19 wird die Erscheinung Christi selber beziehungsweise das Gericht genannt. Joh. 5, 25: Es kommt die Stunde und ist schon jetzt. Die Zeit des völligen Glaubens wird als ein Tag bezeichnet (Joh. 16, 23, 26). Und so kann auch Röm. 13, 12, verbunden mit V. 13, nicht ausschließlich vom Tage des Endgerichtes die Rede sein. Gleiches gilt von der *ἡμέρα* 1 Kor. 3, 13. Vgl. 2 Kor. 6, 2 *ἡμέρα σωτηρίας*. Der Apostel nennt diese *ἡμέρα* ohne Artikel, ohne feierlichen Zusatz. Er bezeichnet den Tag als den Tag, wo Gott das Verborgene der Menschen richten wird. Er gebraucht dasselbe Wort *κρυπτά*, wie V. 29 *ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος*; er sagt: Die Menschen, nicht blos die Heiden, weil das Evangelium nach Kap. 9—11 ein Gottesgericht nicht nur über die Heiden, sondern auch über die Juden offenbar machte, und zwar ein Gericht über ihr inneres Wohlverhalten oder Mißverhalten gegen das innerliche Wesen und den Geist des Gesetzes. In dieser Beziehung aber war das Evangelium des Apostels die eigentliche Vermittelung und der Maßstab des Gerichts (s. 1 Kor. 1, 18); Jesus Christus aber die eigentliche richterliche Autorität. S. Joh. 3, 16; Apostg. 17, 30 u. 31; 1 Kor. 4, 5 u. A. — An dem Tage der Verkündigung des Evangeliums machte der bessere Heide ebenso seine Verordnung zum Heil offenbar, wie die Mehrheit der Juden ihre Verstockung.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Das Gemeinsame in dem verdammlichen Zustande der Heiden und der Juden ist der religiös-sittliche Selbstwiderspruch. In dem Selbstwiderspruch findet Paulus Kap. 1, 21 den Anfang der Verschuldung der Heiden, der sie als *ἀναπολογήτους* darstellt. Derselbe Selbstwiderspruch vollendet sich einerseits in dem Menschen, welcher die Sünde wider besseres Wissen und Gewissen billigt (Kap. 1, 32); andererseits in dem, welcher den Sünder verurtheilt bei eigener schwerer Verschuldung (Kap. 2, 1). Daher sich auch hier der Ausdruck *ἀναπολόγητος* wiederholt. Das Gottesgericht ist immer auch ein Selbstgericht des Menschen. S. Matth. 12, 37; 18, 23; 25, 26 u. 27. Bei dem Richtenden aber vollendet sich der Selbstwiderspruch als Falschheit des innern Lebens eben im stärksten Maß; der Aufrichtige dagegen (von absoluter Aufrichtigkeit kann zunächst nicht die Rede sein, wohl aber von allmählich überwiegender) kommt durch den Einblick in das eigene Herz und Leben zu jener *μακροθυμία*, im Verhältniß zu dem menschlichen Sündenelend, welche mit der Barmherzigkeit verwandt ist und hinüberweist nicht auf das Verdammnißgericht, sondern auf das Rettungsgericht des Evangeliums.

2. Das verdammende Richten, welches der Sünder am Sünder ausübt, verurtheilt nicht nur formell ihn selber, sondern versetzt ihn auch materiell in einen verdammnißartigen Zustand. Der Fanatismus ist in sich selber nie unseliger, als wenn er Andersdenkende mit Mitteln der List und Gewalt in seine angeblich seligmachende Form hineinzwingen will (Jakobus 2, 13).

3. Der Richtende, sagt Paulus (V. 3 u. 4), hat allemal einen falschen Gottesbegriff. Entweder er glaubt wegen seiner theokratisch- oder kirchlich- oder moralisch-legalen Form der Günstling eines parteiischen Gottes zu sein, oder er ist innerlich zucht- und ruchlos und verachtet die wirklichen Manifestationen Gottes (s. Ps. 50, 16—21). Ein atheistisches Element ist beiden Formen gemeinsam.

4. Die Langmuth Gottes oder das Ansichhalten der Gerechtigkeit Gottes über dem Sünder steht in Wechselwirkung mit dem Zorn Gottes. Beide bezeichnen den polaren Gegensatz in dem Walten der absoluten Gerechtigkeit, die als solche kein abstraktes Rechtswalten ist, sondern die lebendige, pädagogische Form hat, welche dem Verhalten der göttlichen Persönlichkeit zu der menschlichen Persönlichkeit gemäß ist. S. m. posit. Dogmatik, S. 119. Der Zweck der Langmuth und Milde Gottes zielt ebenso bestimmt auf die Wirkung der Buße hin, wie sein Zorngericht.

5. Es ist das eigentliche Thun des Ungläubigen und Verstockten, daß er die Erweisungen der Langmuth und Güte Gottes in die Vorbedingungen des Zorngerichts verwandelt; daß er sich aus dem Reichthum Gottes, den er erfährt, einen eigentlichen Schatz des Verderbens sammelt.

6. Auch der Tag des verschmähten Evangeliums wird für den Menschen ein Tag des inneren Gerichts, das früher oder später auch in einem äußeren Gerichte offenbar wird, wie dies die Zerstörung Jerusalems beweist. S. die Erläuterungen zu V. 5. Alle Gerichte aber sind Prophetieen und Vorspiele des letzten Zorntages. Es ist kurzsichtig, wenn man meint, der Begriff der geschichtlichen Periode schließe die Epoche aus, oder die einzelnen Epochen schlössen die Endkatastrophe aus. Dies ist auch auf die Idee der Gerichte anzuwenden. Eben weil die Weltgeschichte das Weltgericht ist, läuft sie auf das Weltgericht hinaus.

7. Die Verlegenheiten der Exegese über den Sinn von V. 6—10 deuten auf ängstliche, unfreie Fassungen der Lehre von der Rechtfertigung hin. Unsere Stelle gewinnt die rechte Beleuchtung durch die biblische Lehre, daß es auch eine gratia praeveniens über der Heidenwelt gibt, was selbst Augustin noch nicht ganz verkannt hat, wohl aber nach seinen Impulsen die mittelalterliche Theologie, und zwar weit über das Mittelalter hinaus. Die Strebenden, welche V. 7 u. 10 gezeichnet sind, werden es sich nie beharrlich einfallen lassen, sich auf ihre Werke zu stützen Gott gegenüber, weil sie in einer Gravitation zum Ewigen stehen, die nur in dem Anschauen Gottes in Christo zur Ruhe kommt, hier oder dort. Die Gegenüberstehenden aber, deren Lebensprinzip der Parteigeist ist, das Vertrauen auf eine endliche Genossenschaft, die auch im Ganzen ihr Vertrauen auf eine endliche Form setzt, werden selbst dann ihr Vertrauen auf ihre Leistungen setzen, wenn sie die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke lebhaft verwerfen. Denn es gibt neben der Werkgerechtigkeit auch eine Lehrgerechtigkeit, Buchstabengerechtigkeit, Negationsgerechtigkeit, die alle mit der Werkgerechtigkeit den Grundzug der Parteigerechtigkeit gemein haben, und in sofern die gefährlicheren Formen sind als sie die subtileren sind. Ueber das Seligwerden der Heiden vgl. Tholuck, S. 92 ff. — Die Lehre von der Rechtfertigung kann mit der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes, vermöge welcher er Jedem nach seinen Werken geben wird, nicht streiten.

8. Preis und Ehre und Unvergänglichkeit: edle Perlen; ewiges Leben die kostbare Perle. S. Matth. 13, 45 u. 46.

9. Es ist der Charakter alles Parteigeistes, daß er Empörer ist nach Oben gegen das Königsrecht der Wahrheit, Sklave dagegen nach Unten für den tyrannisirenden und terrorisirenden Geist der Partei.

10. Eben deßwegen, weil Gott als der Gerechte auf den Kern des persönlichen Lebens sieht, sieht er die Person nach dem äußerlichen bürgerlichen Begriff derselben, nach ihrer äußeren Erscheinung und Geltung nicht an.

11. Offenbar werden V. 12 verschiedene Grade des Strafgerichts angedeutet. S. die Erläuterungen.

12. Ueber das *δικαιοῦν* vgl. die Erläuterungen zu V. 13. Ebenso das Bibelwerk Jakobus, S. 66. Da das *δικαιοῦν* selbst nach dem Begriff: gerecht machen nur ein gerecht sprechen sein kann, weil es sich stets um die Rechtfertigung in irgend einem Forum handelt, so sind auch die vermeintlichen Ausnahmen, wo *δικαιοῦν* in der Schrift gerecht machen heißen soll, zu revidiren. Nun ist die Stelle Jes. 53, 11 im Grunde nicht anders zu erklären als: Er wird vermöge seiner Erkenntniß als der Gerechte, der Knecht Gottes, gerechtsprechen für Viele, und zwar weil er ihre Sünden trägt. Die Stelle Dan. 12, 3 ist jedenfalls darnach zu erklären, daß vom Weltgericht die Rede ist, an welchem sich nach biblischer Anschauung auch die Gerechten betheiligen sollen (1 Kor. 6, 2), und selbst wenn מַצְדִּיקֵי in das diesseitige Leben zurückweist, bezeichnet es ebenso wenig Gerechtmacher wie מַשְׂכִּילִים Klugmacher.

Die Lesart δικαιωθήτω Offenb. 22, 11 kann sich gegenüber der stärker beglaubigten Lesart δικαιοσύνην ποιησάτω nicht halten. Näheres Kap. 3, 26.

13. Ueber das Vorkommen einer Gesetzerfüllung bei den Heiden s. Tholuck, S. 101 u. 102. Der Verfasser bestreitet mit Recht nach älteren Theologen den Flacianismus. Es ist freilich mißverständlich, von Tugenden der Heiden zu reden, wenn man nicht von den ausgeprägten Formen eines unendlichen Strebens oder eines Strebens nach dem Unendlichen reden will. Als heidnische Tugenden können sie nur Tugenden des Fortrückens bis zur Armuth im Geiste unter der Leitung der gratia praeveniens sein, oder Grundformen der Entfaltung der Sehnsucht nach dem Heil. Der Versuch, diese Spezies zu würdigen in Rothe's Ethik, II. Thl., S. 398 ist nicht zur Klarheit gelangt.

14. Die drei objektiven Formen des Strebens nach dem Höheren in der Heidenwelt sind: Der Staat als Ausdruck des Strebens nach Gerechtigkeit in den Gewissen oder auch im Wollen, die Philosophie als Ausdruck des Strebens nach der Wahrheit in der Intelligenz, und die Kunst als Ausdruck des Strebens nach ideeller Anschauung und Darstellung des Lebens vermittelst des Gefühls.

15. Die drei subjektiven Formen des Strebens nach dem Höheren in der Heidenwelt sind: 1) Werke des Edelmuths. 2) Das Gewissen, insbesondere Momente der Freudigkeit des sittlichen Bewußtseins. „Da sie den Stern sahen, wurden sie hoch erfreuet." 3) Ein Verkehr in sittlichen Urtheilen oder entschuldigender und verklagender Art.

16. An dem Tage der Krisis, welche das Evangelium bewirkt, kommt es zu Tage, daß manche Heiden dem Wesen nach Juden sind, manche Juden dem Wesen nach Heiden. So sind manche mittelalterliche Christen dem Wesen nach evangelisch gesinnte Heilsgläubige, manche evangelisch genannte Werkgerechte oder Lehrgerechte oder Protestir-Gerechte katholisch. Ueber den historischen Gegensätzen, die ihre sehr große Bedeutung haben, walten gleichwohl ideal-dynamische Gegensätze, die der Tag Gottes an's Licht bringt. Ueber den hier gemeinten Tag s. die Erläuterungen.

Homiletische Andeutungen.

(Zu V. 1—16.)

Gottes unparteiische Gerechtigkeit! Sie zeigt sich darin: 1) Daß Gott die Juden nicht bevorzugt, obwohl sie das Gesetz haben; 2) die Heiden nicht benachtheiligt, obwohl sie ohne Gesetz sind; sondern 3) bei den einen wie bei den andern nur darnach fragt, ob sie Gutes gethan oder Böses (V. 1—16). — Dadurch, daß Andere schwarz sind, werden wir nicht weiß (V. 1). — Richten des Nächsten ist das schlimmste Verderben, weil wir 1) blind werden gegen uns, 2) ungerecht gegen unsere Nebenmenschen (V. 1). — Durch unser Gericht über Andere verfallen wir dem Gerichte Gottes über uns (V. 3). — Wozu fordert die Feier eines Buß- und Bettags auf? 1) Nicht zu verachten den Reichthum der Güte, Geduld und Langmüthigkeit Gottes; sondern vielmehr 2) uns daran zu erinnern, daß seine Güte uns zur Buße leiten soll. (V. 4.) — Gottes Güte betrachtet als die lautere Quelle der Buße (V. 4) — Häufe dir nicht den Zorn auf den Tag des Zornes (V. 5). — Dies irae, dies illa solvet secla in favilla (V. 5 u. 6). — Was wird Gott einem Jeglichen nach seinen Werken geben? 1) Den Einen: Preis und Ehre und unvergängliches Wesen sammt köstlichem Frieden, 2) den Anderen: Ungnade und Zorn, Trübsal und Angst (V. 6—11). — Was das heiße, mit Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben (V. 7). — Gottes Ungnade! 1) Nicht unverschuldet, sondern verdient; 2) nicht vorübergehend, sondern ewig (V. 8). — Gottes Zorn: heiliger Unwille, nicht unheiliger Unmuth. — Niemand ist ohne Gesetz! Denn 1) den Juden hat Gott sein Gesetz durch Mose gegeben; 2) den Heiden hat er seinen Inhalt in's Herz geschrieben (V. 12—16). — Die allgemeine Offenbarung Gottes im Gewissen (V. 14 u. 15). — Das Gewissen und die menschlichen Gedanken in ihrer Beziehung zu einander. Sie gestaltet sich so, daß 1) jenes Zeugniß ablegt von dem Werke des Gesetzes, 2) diese Angesichts solches Zeugnisses sich unter einander verklagen oder entschuldigen (V. 14 u. 15). — Unmöglichkeit der Predigt des Evangeliums unter den Heiden, wenn das Gewissen nicht da wäre. — Die Offenbarung Gottes im Gewissen — einerseits nicht zu verachten, andererseits nicht zu überschätzen. — Das Gewissen als Anknüpfungspunkt für jede Missionspredigt unter den Heiden betrachtet.

Luther*): Das Wörtlein „Gesetz" mußt du hier nicht verstehen menschlicher Weise, daß es eine Lehre sei, was für Werke zu thun oder zu lassen sind; wie es mit Menschengesetzen zugehet, da man dem Gesetz mit Werken genug thut, ob's Herze schon nicht da ist. Gott richtet nach des Herzens Grund und lässet sich an Worten nicht begnügen, sondern straft vielmehr die Werke, ohne Herzens Grund gethan, als Heuchelei und Lügen. Daher sagt Paulus, daß Niemand mit Werken des Gesetzes ein Thäter des Gesetzes ist (V. 15).

Starke: Die Gottlosen sind wie die Säue, wie dieselben den Baum nicht ansehen, von dem die Eicheln gefallen, die sie auflesen; also sehen sie bei Genuß der leiblichen Wohlthaten auch nicht auf Gott, der ihnen doch gibt allerlei Gutes reichlich zu genießen (Hos. 2, 7; Jes. 1, 3; Jerem. 5, 24), denn bei einem jeden Bissen Brodes suchet er ihre Besserung (V. 4). — Wer durch die göttlichen Wohlthaten nicht besser wird, der wird ärger (V. 5). — Wie die Arbeit, so ist auch der Lohn, und was ein Jeder eingebrockt, das muß er ausessen (V. 6). — Was die Frommen im Reich der Gnaden gesucht, werden sie im Reich der Herrlichkeit vollkommen erlangen (V. 10). — Hedinger: Andere meistern, ist soviel, als sich selbst verdammen. Wer richtet denn gern, so er sich als ein Heuchler selbst das Strafurtheil fället (V. 1). — Blindheit! Verzug zeuget Betrug. Sicherheit folgt auf göttliche Langmuth. Hüte dich! Je länger das Wetter umziehet, je schrecklicher schlägt es ein. Zudem ist lange geborgt nicht geschenkt (V. 4). — Jede Sünde empfängt ihren rechten Lohn. Wer will damit scherzen? (V. 8). — Ein größeres Maß der Erkenntniß bringt nur größere Verdammung und keine

*) Langmüthigkeit ist eine Tugend, eigentlich die langsam zürnet und strafet das Unrecht. Aber Geduld ist, die das Uebel trägt an Gut, Leib und Ehre, ob es gleich mit Recht geschähe. Güte ist die leibliche Wohlthat unter einander und freundliches Wesen (V. 4).

Entschuldigung. Auch ein Heide weiß soviel, darüber er billig zum Tode gerichtet wird: geschweige denn ein Christ, der den göttlichen Willen im Gesetz völlig erlernen kann und soll (V. 14). — Nova Bibl. Tüb.: Ein Sünder kann sich selbst bereden und durch mancherlei Vorstellungen einschläfern, daß er meint, seine Sünden werden ihm ungestraft hingehen. Ach! wie gemein ist dieser Betrug (V. 3). — Das ewige Leben ist ein Kleinod, um welches man ringen, eine Krone, um welche man kämpfen, eine Gabe, welche man annehmen, behalten und bewahren muß bis an's Ende. Wer beharret, der wird selig. Vor dem jüngsten Gerichte wird es nicht auf Worte, sondern auf Werke ankommen (V. 7). — Niemand ist ohne Gesetze! Hat man's nicht in Stein geschrieben, so hat man's doch in's Herz gegraben. Entgehet ein Mittel, so fehlet es nicht an dem andern. Jedermann weiß natürlich, was recht oder unrecht, gut oder böse sei (V. 14). — Cramer: Es muß Gott ein rechter Ernst sein um der Menschen Seligkeit, das sucht er mit Gutem und Bösem, Süßem und Saurem. Wenn Worte nicht helfen wollen, so braucht er Strafe und wartet mit großer Langmuth und Geduld, daß sich der Sünder bekehre (V. 4). — Das Gesetz der Natur ist ein Brunnquell des geschriebenen Gesetzes Gottes in die zwei Regeln verfasset: Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thue ihnen auch, und was du nicht willst, das ꝛc. (V. 14). — Niemand sündige darauf, daß seine Sünden können verborgen bleiben; denn sollten sie nicht eher offenbar werden, so werden sie doch am jüngsten Tage an's Licht kommen (V. 16). — Würtemb. Bibl.: Die Werke sind Zeugen des Glaubens. Man muß also gute Werke thun, nicht darum, daß man selig werde, sondern, daß man den Glauben damit bezeuge und durch den Glauben das ewige Leben erlange (V. 7). — Lange: Laß ja alle Entschuldigungen fahren, die du bei Ermangelung des rechtschaffenen Christenthums entweder von deinem Alter oder Stande, oder anderen Beschaffenheiten deiner Person hernimmst; denn du kommst damit vor dem Gerichte Gottes nicht aus (V. 11). — Das Gesetz der Natur muß viel auf sich haben und allen Menschen sehr tief in's Herz geschrieben sein, weil desselbigen muthwillige Uebertretung eine so große Schuld und Strafe oder Verdammniß über den Menschen bringet (V. 12).

Gerlach: Die Güte Gottes offenbart sich in der Erweisung von Wohlthaten, die Geduld in dem Tragen des Sünders, die Langmuth in dem Aufhalten der Strafe (V. 4). — Das Christenthum ist nicht etwas unter den Menschen neu Erfundenes, sondern sein Urheber, der Sohn Gottes selbst, ist der König und Richter nicht blos der Christen, sondern auch ebensowohl der Juden und der Heiden, die er in seinen vorbereitenden Gnadenhaushaltungen, jene in des Vaters Hause, diese durch die erweckte Sehnsucht nach demselben, in ihrer weiten Ferne von der Heimat zu erziehen sucht für sein Reich (V. 16). — Lisco: Blos äußere Ehrbarkeit ist auch strafbar (V. 1). — Preis, Herrlichkeit statt Niedrigkeit, Ehre statt Schmach, und Unvergänglichkeit statt des sterblichen Zustandes (1 Kor. 15, 53 u. 54) ist Lohn der Geduld, des unter allen Hindernissen und Schwierigkeiten dennoch beharrlichen Trachtens nach dem ewigen Leben (V. 7).

Heubner: Gottes Urtheil ist recht 1) objektiv: dem heiligen Gesetze gemäß, nicht nach Willkür und Laune, ohne Ansehung der Person; 2) subjektiv: der wahren Beschaffenheit des Menschen gemäß jeden nach seinem inneren und äußeren Werth nehmend (V. 2). — Das Verfahren Gottes gegen die sündigen Menschen ist eben dies, daß er Alles erst mit Güte versucht, ehe er die Strafe verhängt; diese Güte erkennen, ist unser Heil, sie verachten, unser Verderben (V. 4). — Das verstockte Herz ist imputabel: es ist nicht Naturwirkung, sondern Folge der eigenen Verschlimmerung; es wird erst verhärtet, — wie? 1) durch Leichtsinn, 2) durch Trotz und Stolz, 3) durch wirkliches fortgesetztes Sündigen (V. 5). — Die gerechte Unparteilichkeit Gottes. Gott richtet nicht 1) nach äußeren Vorzügen, Gestalt, Geburt, Abstammung, Macht, Ansehen, Reichthum; auch nicht 2) nach Geistesgaben, Kenntnissen, Geschicklichkeit; oder 3) nach den äußeren Leistungen als solchen, nach blos äußerlichen Werken, äußerlicher Frömmigkeit, sondern nach dem ganzen innern Sinn, nach der Einfalt und Lauterkeit des Herzens, nach Glaube, Treue; er berücksichtigt, was Jedem gegeben ist (V. 11).

V. 1—11: Perikope am 10. Sonntage nach Trinitatis (Gedächtniß der Zerstörung Jerusalems), statt 1 Kor. 12, 1—11: Der unbußfertige Sünder hat keine Entschuldigung vor Gott. 1) Beweis. 2) Anwendung. — Der Mensch vor dem göttlichen Gerichte: Er muß 1) sich schuldig geben, 2) Gottes Urtheil für gerecht und unentfliehbar halten, 3) zur Güte Gottes seine Zuflucht nehmen und auf ihren Ruf zur Buße hören, 4) die Zukunft fürchten, 5) auf die Offenbarung hören. — Wie wir uns selbst im Beispiel der unbußfertigen Juden spiegeln sollen.

Daniel Superville: La souveraine équité de dieu (V. 11). — Menken: Die allgemeine Gleichheit der Menschen vor Gottes Gericht.

Spener: Dem ersten Menschen ist das völlige Gesetz in das Herz geschrieben worden, denn seine Seele war ein Bild der göttlichen vollkommenen Heiligkeit und Gerechtigkeit. Aber, nachdem dieses völlige Gesetz aus dem Herzen ausgelöscht war, so sind, so zu reden, nur einige größere Buchstaben davon stehen geblieben, einige Erkenntniß von dem offenbaren Bösen und Guten (V. 15). — Das Gewissen ist nichts anderes, als eine Stimme Gottes (V. 15). — Roos: Das Gewissen ist das Bewußtsein der richterlichen Aussprüche des Gesetzes (V 15).

Besser: Aus dem Wissen des Menschen um das ihm eingeschriebene Gottesgesetz ergibt sich das Gewissen, welches ihm bezeugt, wie Luther trefflich die Macht ausdrückt, womit das Gewissen sein richterliches Zeugniß dem Menschen aufzwingt (V. 15). — Auf die Frage: „Was für eine Krankheit bringt dich um?" antwortet bei dem Dichter Euripides ein Muttermörder: „Das Gewissen, denn ich bin mir bewußt, daß ich Böses gethan habe" (V. 15).

Lange: Das Richten der Menschen im Gerichte Gottes. — Die Quellen des Richtens (V. 4 u. 5). — Wie der Sünder die Schätze der Güte Gottes in Schätze des Zorns verwandelt. — Die großen Gerichtstage in der Weltgeschichte, insbesondere die Zerstörung Jerusalems. — Die Rechtfertigung und die Gerechtigkeit Gottes: 1) Scheinbarer Widerstreit, 2) vollkommene Einheit. — Zweierlei Menschen erkennbar 1) in zweierlei Zielen, 2) zweierlei Strebungen, 3) zweierlei Erfolg (V. 7—10). — Gott siehet die Person nicht an, weil er sie ansieht: 1) Er sieht

sie nicht an in weltlichem Sinne; 2) er sieht sie an nach ihrer geistigen Bedeutung. — Wie das Evangelium der Herzen Gedanken offenbar macht 1) als ein Geruch des Todes zum Tode und 2) als ein Geruch des Lebens zum Leben. — Wie das aber nicht von jeder Form des Christenthums gelten kann.

Vierter Abschnitt: Das gesteigerte Verderben des Juden in seinem falschen Gesetzeseifer (ein Seitenstück des Verderbens des Heiden in seiner Symbolik). Die fanatische und böse Weise der Juden, das Gesetz mit Gesetzesstolz zu handhaben, und durch falsche Anwendung und Untreue zu verderben, — eine Veranlassung zur Lästerung des Namens Gottes unter den Heiden.

Kap. 2, 17—24.

Wenn[1]) aber du ein Jude benannt [betitelt] wirst, und du verlässest dich auf das 17
Gesetz, und rühmest dich Gottes [des Einen, Wahren]; *und kennest den Willen, und beur- 18
theilest die widerstreitenden Dinge, indem du aus dem Gesetz unterrichtet wirst; *und 19
traust dir zu, ein Wegweiser der Blinden zu sein, ein Licht derer, die in der Finster-
niß sind; *Erzieher der Unverständigen, Lehrer der Unmündigen, Besitzer der Form 20
[Darstellung] der Erkenntniß und der Wahrheit im Gesetz. —*Der du also einen Anderen 21
belehrst, belehrst du dich selbst nicht? Der du predigst, man solle nicht stehlen, du stiehlst?
*Der du sagst, man solle nicht ehebrechen, du brichst die Ehe? Der du die Götzen ver- 22
abscheust, du verübst Frevel am Tempel [Tempelraub]? *Du, der des Gesetzes sich rühmt, 23
du verunehrest Gott durch Uebertretung des Gesetzes. *Denn der Name Gottes wird 24
um euretwillen gelästert unter den Heiden, wie geschrieben steht [Jes. 52, 5; Ezech. 36, 20].

Exegetische Erläuterungen.

Der Zusammenhang mit dem Vorigen wird von Tholuck mit den Worten angegeben: „Der Jude war schon durch den Nachweis gedemüthigt, daß auch der Heide im Besitz des Gesetzes. Es wird ihm ferner vorgehalten, daß sein Haben des Gesetzes vielmehr zur Schmach dessen wird, der es ihm gegeben." Wir haben schon vorhin gesehen, daß der Zusammenhang in einem scharfen Gegensatz besteht: ein Heide, der im Kern ein Jude ist, ein Jude, der nach dem Geist des Gesetzes der ärgste Heide ist.

Wenn aber du ein Jude. In den folgenden Versen scheint ein Anakoluth zu liegen, was man wahrscheinlich durch die Lesart *ἰδέ* hat beseitigen wollen. Tholuck: „Zu dem Vordersatz V. 17—20 scheint der Nachsatz zu fehlen. Doch läßt sich auch ohne Annahme eines Anakoluths auskommen. (Meyer). „Wenn du aber Jude heißest u. s. w., so lehrst du, der demnach (*οὖν* zufolge des Angeführten) Andere lehret, dich selbst nicht?" Wir würden eine leichtere Lösung finden, wenn wir die Verba *ἐπονομάζῃ* und *ἐπαναπαύῃ* als Conjunktive lesen dürften zur Bildung eines hypothetischen Vordersatzes; die folgenden Indicative constituirten dann den Nachsatz. Doch fehlt zu dem *εἰ* das *ἄν*. — **Ein Jude benannt.** Jude war die Bezeichnung des Hebräers nach seiner Religion, daher theokratischer Ehrenname, was auch in der Etymologie des Wortes liegt. *ἐπονομάζῃ* von der Vulg. und Bengel übersetzt cognominaris. „Das Wort wird aber auch im Sinne des Simplex gebraucht, und Beiname war der Name *Ἰουδαῖος* nicht." Tholuck: Freilich konnte er für den falschen Juden dazu werden. — **Und verlässest dich.** Andeutung des jüdischen Stolzes. Eigentlich: Du legst dich auf ihm zur Ruhe. So mißbrauchte der Jude seinen Vorzug, Psalm 147, 19. 20. — Die ideale Bestimmung, welche Israel für die Völker hatte nach Jes. 42, 6. 7 u. a. Stellen, machte er sich zu einem falschen Trost, und die einzelnen Momente derselben, wie sie im Folgenden gezeichnet sind, karrikirte er dermaßen, daß der grellste sittliche Widerspruch aus seinem Charakter wurde. Du rühmst dich Gottes als deines Schutzgottes, Jes. 45, 25; Jerem. 31, 33. — **Und kennest den Willen.** Nämlich seinen Willen als die innere Seite des Gesetzes, Ephes. 3, 18 ꝛc.; oder vielmehr nach dem absoluten Willen schlechthin, der sich im Gesetz manifestirt hat. — **Und beurtheilst die Widerstreitenden.** Drei Erklärungen dieses Ausdruckes: 1) der Unterschied zwischen Recht und Unrecht (Theodoret, Theophylakt ꝛc., Tholuck u. A., Philippi); 2) das vom Willen Gottes Verschiedene, Sündliche (Clerikus, Glöckler); 3) du billigst das Vorzügliche (Vulg. probas utiliora, Bengel, Meyer). Nach der Bedeutung von *διαφέρειν* und *διαφέροντα* (hervorragen; sich unterscheiden; sich auszeichnen. — Das Unterschiedene; das Vortreffliche) können diese verschiedenen Erklärungen zutreffen; über die richtige muß also der Zusammenhang entscheiden. Es will aber wenig heißen: du billigst das Vorzügliche; obschon Meyer die Vollendung einer Klimax darin finden will. Der Jude war als פָּרוּשׁ auch פְּרִישׁ, der Unterscheidende, der scharf Entscheidende zwischen dem Erlaubten und Unerlaubten; er war geübt in der *διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ*, Hebr. 5, 14; der *διαστολὴ ἁγίων καὶ βεβήλων*. Diese Erklärung spielt in eine vierte hinüber: *τὰ διαφέροντα*, die Streitigkeiten (de Dieu, Wolf). — **Unterrichtet wirst.** Nach seiner Art lebte er im Gesetz, *κατηχούμενος* nicht *κατηχηθείς*. — **Und traust dir zu.** Alles, was folgt, sollte er allerdings sein nach alttestamentlichen Andeutungen, s. Jes. 42, 6. 7 u. A. Um so weniger lag für Reiche ein Grund vor, hier Reminiscenzen aus den Evangelien anzunehmen (Matth. 15, 14; Luk. 20, 32). Das Verderben des Judenthums bestand eben durchweg in der Karrikirung alttestamentlicher Attribute des Volks und seiner Zukunft

1) Nicht *ἰδέ*, sondern *εἰ δέ* zu lesen. Das *ἰδέ* sollte ein vermeintes Anakoluth verändern.

in's Buchstäbliche und Fleischliche. Daraus ergab sich auch seine Proselytenmacherei (Matth. 23, 15), wie sie hier gezeichnet ist. — **Wegweiser der Blinden.** Blinde nannte der Jude die Heiden, σκότος, Jes. 60, 2, waren demnach die Heiden; die Juden φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν, Jes. 49, 6; νήπιοι, die Proselyten. (S. Tholuck) — die Form. μόρφωσις, klassisch: μόρφωμα, Hesych. σχηματισμός. Nach Meyer sollen die Lehren und Vorschriften des Gesetzes selbst die Form der Erkenntniß und der Wahrheit sein. Näher läge es, an die didaktische Ausprägung der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung in der rabbinischen Tradition zu denken, aus welcher später der Talmud hervorging, denn es ist zunächst von einer μόρφωσις τῆς γνώσεως die Rede, welche mittelbar μόρφ. τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ sein sollte. Oekumenius und Olshausen haben hier ohne Grund an den vorbildlichen Charakter des Alten Testaments gedacht; Andere (bei Theophylakt) an das bloße Scheinbild der Wahrheit. Es ist von einem Objekt die Rede, dessen der Jude sich rühmt. Seine μόρφωσις ist freilich das düstere Gegenbild der persönlichen Menschwerdung der Wahrheit in Christo, wie auch schon Sirach 24, 25 von einer Buchwerdung der σοφία in der Thorah die Rede ist. Dies Alles sind nun Züge des Juden in seinen Ansprüchen. Nun folgen die Beweise des Widerspruchs, worin er mit sich selbst steht. — **Der du also einen Anderen belehrst.** Das Analogon der folgenden Vorwürfe mit dem Urtheil des Apostels über die Heiden liegt darin, daß die Juden durch ihren Gesetzesstolz und ihren Gesetzesorthodoxismus auf den Weg des Verderbens gerathen sind, wie die Heiden durch ihren symbolisirenden und mythisirenden Weisheitsdünkel. — Der erste Vorwurf ist allgemein. — **Du belehrst dich selbst nicht?** Ps. 50, 16. Hierauf folgen drei spezielle Vorwürfe in starker Steigerung. „Die folgenden Infinitive schließen nicht den Begriff von δεῖν oder ἔξεῖναι in sich, sondern finden ihre Erklärung in dem Begriff des Gebietens, welcher in den verbis finitis liegt (Winer, S. 372)" Meyer. Bei dem Vorwurf des Diebstahls ist ohne Zweifel besonders auch an das leidenschaftliche und trügerische Gewerbstreiben gedacht, dem die Juden sich hingaben (Jakob. 4, 13); bei dem Vorwurf des Ehebruchs auch an die laxen Scheidungen (Matth. 19, 8. 9; Jakob. 4, 4). — Der stärkste Vorwurf ist der dritte: **Der du die Götzen.** βδελύσσομαι von βδελύσσω, durch widrigen Geruch Abscheu erregen. Im religiösen Sinne verabscheuen. Der Jude nannte die Götzenbilder βδελύγματα (1 Macc. 6, 7, תּוֹעֵבוֹת).

Erklärungen: 1) von der Beraubung der Götzentempel (Chrysost., Theophyl. u. v. A. Meyer, Philippi. Tholuck: „Schon das Gesetz in 5 Mos. 7, 25 verbietet das Aneignen von Gold und Silberschmuck der Götzenbilder, und in der Umschreibung dieses Gebotes bei Josephus (Antiq. IV, 8, 10) wird noch ausdrückliche Beziehung auf die Beraubung heidnischer Tempel genommen. Apostg. 19, 36. 37 zeigt wenigstens, daß man den Juden ein solches Verbrechen zutraute). 2) ἱεροσυλεῖν im uneigentlichen Sinne: profanatio majestatis divinae (Luth., Calv., Beng., Kölln.). 3) Unterschlagung der Abgaben an den eigenen Tempel (Pelag., Grotius). Man kann in den Vorwurf der Beraubung heidnischer Tempel zugleich noch den Begriff der Befleckung, welche diese Beraubung mit sich führt, hineinlegen, wie Meyer thut; immer noch bleibt es auffallend, daß der Apostel auf einzelne Vorkommnisse der genannten Art eine so allgemein gehaltene furchtbare Beschuldigung soll begründet haben. Und wenn man annehmen muß, daß er bei den Vorwürfen: du stiehlst, du brichst die Ehe, nicht blos an grobe Einzelvergehen gedacht hat, sondern auch an die allgemeineren Erscheinungen jüdischer Habsucht und Fleischeslust, so muß wohl auch hier eine allgemeinere oder geistigere Bedeutung des Vorwurfs angenommen werden. Freilich wird man auch hier Vergehen anzunehmen haben, welche den Heiden zum Aergerniß gereichen, und die Spiritualisirung des Vorwurfs bei Luther: „Du bist ein Gottesdieb, denn Gottes ist die Ehre, die nehmen ihm alle Werkheiligen," geht viel zu weit. Man kann aber nicht an der Bemerkung vorbei, daß der wesentlichste Tempelfrevel der Juden nach Joh. 2, 19 in der Kreuzigung Christi bestand (vgl. Jakob. 5, 6). Daher war es auch wie ein Gerichtszeichen, daß der Tempel in Jerusalem selbst noch vor seiner Zerstörung auf das mannigfachste von den Juden entweiht wurde. Im weiteren Sinne bestand aber das Vergehen der Juden darin, daß sie mit ihrem Fanatismus nicht nur den Untergang ihres Tempels herbeiführten, sondern auch die heidnischen Heiligthümer mit Frivolität schmähten, beschimpften, und wo Gelegenheit dazu war, ihre Schätze auch zu einem Raubgut und Handelsartikel machten. — **Du, der des Gesetzes sich rühmt.** Da dieses Urtheil das Resultat der vorigen Fragen ist, so hat Meyer guten Grund, diesen Vers nicht als Frage zu lesen, sondern als kategorische Anklage. Dafür spricht auch das γάρ V. 24. — **Denn der Name Gottes.** D. h. die Heiden schließen von dem ärgerlichen Verhalten der Juden auf ihre Religion, und werden so veranlaßt, ihren Gott, Jehovah, zu lästern. Die Juden rühmen sich des Gesetzes (welches Baruch 4, 3 ἡ δόξα τοῦ Ἰακώβ genannt wird), und machen dem Gesetzgeber selber Schande. Für den Juden besiegelt der Apostel auch hier wieder seine Aussage, indem er mit einem alttestamentlichen Worte schließt Jes. 52, 5: mein Name wird stets, den ganzen Tag gelästert. — Vergl. Ezech. 36, 23. Ich will meinen großen Namen, der bei den Heiden entheiligt ist, den ihr unter denselben entheiligt habt, heilig machen.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Von der indirekten Darstellung des Verderbens im Judenthum, welche der Apostel schon unter allgemeinem Gesichtspunkte von V. 1—16 gegeben hat, geht er nun dazu über, das Lebensbild desselben nach der Erfahrung zu zeichnen. Kap. 3, 10—19 beweist er dann, daß auch schon das Alte Testament ein Verderben des jüdischen Volkes bezeuge. Diese Schilderung des wirklichen Verderbens ist aber noch von der Skizze der erbsündigen Uebertretung Kap. 5, 12 ff. und von der Entwicklung (partiellen) des Verstockungsgerichts Kap. 9 und 10 zu unterscheiden.

2. Die Schilderung des Verderbens im Judenthum stellt offenbar lauter nomistische Charakterzüge auf, wie die Schilderung des heidnischen Verderbens anomistische. Hier geht die Verunstaltung der Religion von dem Gesetzesdünkel aus, wie dort vom

Weisheitsdünkel; die Wurzel des Hochmuths ist also beiden Linien des Verderbens gemeinsam. Dort entwickelt sich der Selbstwiderspruch des Heiden darin, daß er, der vermeintliche Weise, durch Verunstaltung seiner symbolischen Naturreligion zum Thoren wird, daß er bei allem Selbstruhm Kreaturanbeter wird und die Würde seines Menschenleibes verliert, daß er bei aller Naturvergötterung und durch dieselbe in scheußliche Unnatur versinkt, daß er sich bei allem Streben nach Lebensfülle und Begeisterung immer mehr in eine Atomistik lasterhafter Charaktere auflöst, und zuletzt bei allem besseren Wissen die Sünde theoretisch und ästhetisch ausschmückt. Hier entwickelt sich der Selbstwiderspruch des Juden in der Weise, daß er, der vermeintliche Lehrer der Völker, durch Verunstaltung seiner Offenbarungs- und Gesetzesreligion zum gesetzwidrigen Frevler wird, indem er Andere belehrt, aber sich selber nicht, und durch eine Folge von Gesetzesübertretungen fortschreitet bis zur Profanation des Heiligen in Tempelschändung und Tempelraub (s. Matth. 21, 13). Zu der Profanation des Tempels kam die Profanation des Hohenpriesterthums, die in Caiphas ihre Vollendung erreichte. Ebenso war das Lehramt der Juden vollständig profanirt durch Proselytenmacherei, durch Verfälschung des Gesetzes, ihre Religiosität verwendet zu einem Deckmantel der Heuchelei.

3. Der Fanatiker wird immer mehr durch die Consequenz seines Treibens profan; ein Verächter der wesentlichen Güter der Religion. Die Kirchengeschichte liefert zahlreiche Beispiele dafür, wie die Fanatiker in kirchlicher wie in antikirchlicher Form zuletzt aus vermeintlichen Heiligen Tempelschänder und Räuber geworden.

4. So oft Philosophen die Weisheit verdorben haben, Politiker den Staat, Juristen das Recht u. s. w., so oft haben sicher auch Priester und Prediger die Religion verdorben.

5. Auch der mittelalterliche Satzungsgeist, der einst in einer besseren Gestalt wirklich ein „Lehrer der blinden" Heiden war, ist am Ende dahin gekommen, daß er selbst den modernen Heiden auf die mannigfachste Weise religiöse und sittliche Aergernisse bereitet. Auch dieser Abschnitt steht also nicht ohne ernste Bedeutung gerade im Brief an die Römer.

Homiletische Andeutungen.

(Zu V. 17—24.)

Der falsche Gesetzeseifer der Juden als Veranlassung zur Lästerung des Namens Gottes unter den Heiden; in sofern 1) solcher falsche Eifer zwar Gottes Willen kennt, ihn aber 2) dennoch frevelhaft übertritt (V. 17—24). — Namenchristenthum hilft so wenig, als Namenjudenthum (V. 17—24). — Verlaß dich nicht auf deine Rechtgläubigkeit, wenn du nicht aus dem Glauben recht handelst (V. 17—24). — Trotz glänzender Kenntniß ist Einer doch ein schlechter Lehrer, wenn er nicht thut, was er weiß (V. 17—24). — Die Lästerung des Namens Gottes (V. 24). — Auch um der Christen willen ist Gottes Name schon oft gelästert worden unter den Heiden (und Muhamedanern). Nachweis 1) aus der Bekehrungsschmach des Mittelalters (Karl der Große und die Sachsen, die Schwertbrüder, die Spanier in Amerika u. s. w.); 2) aus der Handelsschmach der Gegenwart (Sklavenhandel, Opiumhandel, Sandelholzhandel). —

Luther: Du bist ein Gottesdieb, denn Gottes ist die Ehre, die nehmen ihm alle Werkheiligen (V. 22).

Starke: So Jemand etwas thut, wenn's noch so einen guten Schein hat, ist's doch Sünde, wo es nicht aus dem Glauben kommt (V. 18). — Einen bloßen Begriff von der Theologie haben, ist noch lange nicht genug für einen Lehrer, wo er sie nicht auch in der Schule des Heiligen Geistes erlernet hat (V. 20). — Derjenige Lehrer kann nicht ein Vorbild guter Werke sein, der nur von sich sagen kann: richtet euch nach meinen Worten und nicht nach meinen Thaten (V. 21). — Prahlerei und Großsprecherei und nichts dahinten, ist, leider! vieler Christen Art und Weise (V. 23). — Cramer: Die Ehrentitel und Namen, die man führet, sollen uns eine stetige Erinnerung sein, daß wir uns solchen Titeln gemäß halten (V. 17). — Nova Bibl. Tüb.: O! wie viele äußerliche Vorrechte kann eine Seele haben: Gemeinschaft an der wahren Kirche, Erkenntniß Gottes und seines Wortes, seines Willens und seiner Werke, die beste Unterweisung, geübte Sinne zum Unterschied des Guten und Bösen, und dennoch kann sie bei diesem Allem verwerflich und außer der wahren innerlichen Gemeinschaft mit Gott sein (V. 17). — Siehe, Lehrer! an dir selbst mußt du anfangen, zuvörderst dein eigener Lehrer, Leiter und Züchtiger sein, zuerst dir selbst predigen, zuerst deinen eigenen Willen brechen und das Gepredigte thun. Aber Andere leiten, züchtigen und meistern wollen und selbst stehlen, ehebrechen ꝛc., das stehet nicht wohl. Ach! wie groß ist dieses Verderben! Wer kann den Jammer aussprechen (V. 20)! — Quesnel: O, wie eine seltsame Sache ist es, gelehrt und nicht hochmüthig sein (V. 19). — Lange: Die Christen, sonderlich wenn Juden unter ihnen wohnen, haben sich mit allem Fleiß vor Aergerniß zu hüten, daß der Name ihres Heilandes nicht verlästert, vielmehr mit seinem Evangelio geehret und geschmücket werde (V. 24).

Heubner: Es gibt ein falsches und wahres Rühmen eines Bekenners der Offenbarung. Der es fälschlich thut, bildet sich ein, 1) daß er selber an sich dadurch vorzüglicher werde; 2) daß das bloße Haben und Wissen genüge ohne Gebrauch; 3) dabei verachtet er die Anderen. Wer sich mit Recht rühmt, der 1) gibt Gott allein die Ehre; 2) gebraucht die Offenbarung; 3) verachtet die Anderen nicht (V. 17). Es ist eine große Gnade, wenn Gott Einem ein zartes Gewissen gibt (V. 18). — Das Rechte zu erkennen ist in jedes Christen Gewalt, und die Sünde ist eben nicht Unwissenheit, Unverstand, sondern sie liegt im Willen (V. 18). Trauriger Widerspruch zwischen Erkenntniß und That (V. 21—23). — Die Ehre des Christenthums ist von uns abhängig. — Ein heiliges Leben ist die letzte Ehrenrettung des Glaubens (V. 24).

Besser: Gesetzesmenschen, die durch ihre Werke gerecht sein wollen, nehmen dem Gesetze seine geistliche Klarheit (V. 17).

Lange: Der innere Selbstwiderspruch zwischen dem Wissen und der Gesinnung setzt sich im äußeren Leben fort, 1) als Selbstwiderspruch zwischen dem Wort und der That; 2) zwischen dem Beruf und dem Wirken; 3) zwischen der Bestimmung zum Wohl der Welt und dem Umschlagen in's Gegentheil zum Weh der Welt. — Die Gesetzeslehrer der alten Zeit und die (religiösen) Gesetzeslehrer der neuen Zeit — das Aergerniß der modernen Heiden.

Fünfter Abschnitt: Das äußere Judenthum und das innere Judenthum des Geistes. Der objektive Vorzug des historischen Judenthums. Die subjektive Gleichstellung der Juden mit den Heiden vor dem Gesetz Gottes, und zwar nach der Intention des Gesetzes selbst: Erkenntniß der Sünde zu bewirken. [Der Nutzen der Beschneidung: Vermittelung der Heilsbedürftigkeit durch die Erkenntniß der Sünde. Die Beschneidung, die zur Vorhaut wird, und die Vorhaut, die zur Beschneidung wird. Oder der äußere Jude, möglicher Weise ein innerer Heide, so wie der äußere Heide möglicher Weise ein innerer Jude. Nicht der todte Gesetzesbesitz, sondern die Gesetzestreue ist von Nutzen. Sie vermittelt nicht Gesetzesstolz, sondern Erkenntniß der Sünde, d. h. Heilsbedürftigkeit. Der Vorzug der Beschneidung besteht also eben darin, daß dem Juden die Aussprüche Gottes anvertraut sind — jenes Gesetz, nach welchem alle Menschen dargestellt werden in der Schuld der Sünde. Die Sünde als erkannte Schuld dargestellt gegenüber dem Gesetz.]

Kap. 2, 25—Kap. 3, 20.

25 Die Beschneidung nämlich ist wohl nütze, wenn du das Gesetz thust. Wenn du
aber ein Uebertreter des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung zur Vorhaut geworden.
26 *Wenn also die [sogenannte] „Vorhaut" [der Unbeschnittene] die Rechte des Gesetzes be-
27 obachtet, wird nicht eines solchen Vorhaut für Beschneidung gerechnet werden? *Und
richten wird ein Solcher „Vorhaut von Natur", der das Gesetz vollbringt, dich, der du
28 [gerade] bei Buchstaben und Beschneidung Uebertreter des Gesetzes bist. *Denn nicht der
es im Aeußern ist, ist ein Jude, noch auch ist die es im Aeußern ist, am Fleisch, eine
29 Beschneidung. *Sondern [[Jude ist]], der im Verborgenen [Innern] ein Jude ist, und [Be-
schneidung ist] Beschneidung des Herzens, im Geiste nicht im Buchstaben. — Eines
solchen Lob ist nicht von Menschen her, sondern von Gott.

1 III. Welches ist nun der Vorzug [das Voraushaben] der Juden? Oder welches ist
2 der Nutzen der Beschneidung? *Vieles in allem Betracht. Zuvörderst nämlich [1]), daß sie
3 betraut worden sind mit den Aussprüchen Gottes. *Denn wie? Wenn Etliche die
4 Glaubenstreue brechen, sollte ihr Treubruch die Treue Gottes aufheben? *Das sei ferne!
So aber sei's: Gott ist wahrhaftig, jeder Mensch aber falsch; wie geschrieben steht:
damit du gerecht erkannt werdest in deinen Worten, und überwindest, indem du gerichtet
5 wirst [Ps. 51, 6]. *Wenn nun aber unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes beweist
[feststellt], was sollen wir sagen? Ist Gott nicht etwa ungerecht, er der Zorn verhängt?
6 Nach Menschenweise rede ich so. *Das sei ferne! Denn wie wird Gott die Welt richten?
7 *Wenn nämlich die Wahrheit [Bundestreue] Gottes an meiner Lüge [Untreue] mächtig
[überwiegend] hervorgetreten ist zu seiner Verherrlichung [s. Kap. 5, 20]. Wie [τι?]
8 werde denn auch eben ich noch als Sünder gerichtet? *Und so wollen wir ja nicht —
wie wir lästerlich beschuldigt werden, und wie Etliche vorgeben, daß wir also sagen und
9 setzen — das Böse thun, damit das Gute komme! Das Gericht über Solche ist gerecht. *Wie
also? Sind wir nun voraus [2]) [wie wir geschichtlich Großes voraus haben]? Ganz und
gar nicht. Denn wir haben vorhin die Juden und die Griechen der Schuld geziehen,
10 daß sie Alle unter der Sünde sind. *Gleichwie geschrieben steht: es ist kein Gerechter
11 da, auch nicht Einer. *Es ist kein Verständiger da. Es ist keiner da, der Gott suche.
12 *Sie sind alle abgewichen; alle mit einander untüchtig geworden. Da ist Keiner, der
13 Gutes thue. Auch nicht Einer [Ps. 14, 1—3]. *Ein offnes Grab ist ihr Schlund. Mit
ihren Zungen sind sie Trüger geworden. Natterngift ist unter ihren Lippen [Ps. 5, 10.
14 15 140, 4]. *Ihr Mund ist voll Fluchens und Bitterkeit [Ps. 10, 7]. *Schnell sind ihre
16 17 Füße, Blut zu vergießen. *Verderben und Jammer ist auf ihren Wegen. *Und den
18 Weg des Friedens kennen sie nicht [Jes. 59, 7, 8]. *Es ist keine Furcht Gottes vor
19 ihren Augen [Ps. 36, 2]. *Wir wissen aber, daß was das Gesetz ausspricht, es zu
denen sagt, die unter dem Gesetz sind. Damit jeder Mund verstopft werde, und die
20 ganze Welt schuldig [im Schuldstand] erscheine vor Gott. *Deßhalb, weil aus Werken
des Gesetzes kein Fleisch [Mensch] gerechtfertigt werden wird [kann] vor ihm. Denn durch
das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde.

1) Das γάρ von Tischendorf und Meyer gegen Lachmann festgehalten.
2) *Προκατέχομεν περισσόν*, ein Glossem.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht: 1) Der Nutzen der Beschneidung. Ihre zwiefache Wirkung je nach dem entgegengesetzten Verhalten der Juden. Ihre geistige Bedeutung, nach welcher der Heide kann ein Jude sein und der Jude ein Heide (V. 25—29). 2) Der objektive Vorzug des historischen Judenthums. Die Verwaltung des Wortes Gottes, das jedenfalls fest steht nach Gottes Bundestreue, wenn auch manche Juden untreu werden. Durch diese Untreue müssen sie sogar die Verherrlichung der Treue Gottes veranlassen. Gleichwohl sind die Ungetreuen für ihre Schuld verantwortlich, und die Anwendung der Sünde der Untreue zur Verherrlichung Gottes wäre lästerlicher Frevel Kap. 3, 1—8. 3) Die subjektive Gleichstellung der Juden mit den Heiden. Sie haben in subjektiver Beziehung nichts voraus, da sie nach den Zeugnissen des Alten Testaments in schwerer Verdammlichkeit sind. Der Schluß: alle Menschen stehen schuldig da vor Gott V. 9—20. Der ganze Abschnitt enthält kurz die 3 Sätze: 1) die Beschneidung (das Judenthum) ist bedingungsweise ein Vorzug oder auch keiner; 2) sie ist der Bestimmung des Judenthums nach ein Vorzug; 3) sie ist ihrem Verhalten nach, so wie der Gerechtigkeit Gottes gegenüber, kein Vorzug.

Erster Absatz (V. 25—29): **Die Beschneidung ist wohl nütze.** Nachdem der Apostel das Verderben der Juden geschildert hat, kommt er auf den Einwurf des jüdischen Bewußtseins, oder auch auf das Bedenken des theokratischen Standpunktes: wie steht es denn mit dem Vorrecht der Beschneidung? Hält nicht die Beschneidung als Bundesverheißung Gottes gleichwohl den Juden aufrecht? Antwort: Der Nutzen der Beschneidung ist (bundesgemäß) bedingt. Sie ist nütze (nicht blos nützlich), sie hat ihre volle Wirkung, wenn der Beschnittene — das Gesetz hält. Offenbar hat hier die Beschneidung zuvörderst den Begriff eines Bundes. Sie bezeichnet den Gesetzesbund, nach welchem Gott seine Verheißung dem Juden erfüllen will, unter der Voraussetzung, daß der Jude das Gesetz hält (s. 2Mos. 19, 7. 8; 5Mos. 26, 16 ff.). Weiterhin wird die Beschneidung Gottes aber auch als Gottes Stiftung hervorgehoben; sie bleibt in ihrer Geltung, wenn auch ein Theil der Juden dem Bundesverhältniß untreu wird. Dies beruht aber auf ihrer inneren Natur oder symbolischen Bedeutsamkeit, nach welcher sie eine Verheißung und Verpflichtung zur Beschneidung des Herzens ist, d. h. also zu einer steten Verinnerlichung der Gesetzeserfüllung (5 Mose 10, 16; 30, 6; Jerem. 4, 4; Kolossi. 2, 11; Apostg. 7, 51: „Unbeschnittene an Herzen und Ohren"). Die Consequenz ist, daß der Beschnittene aufgenommen wird unter das Bundesvolk. Aber der Begriff des Bundesvolkes vertieft sich allmählich ebenso wie der Begriff des Bundes und der Wiedergeburt selbst bis zur neutestamentlichen Erfüllung hin. Unter diesem Gesichtspunkte muß auch die folgende Erörterung ihre Erläuterung finden. — Sie ist nütze, d. h. sie bewirkt, was sie ihrer Idee nach bewirken soll. — **Wenn du das Gesetz.** Hier ist offenbar nicht blos von jüdischer vollkommener Gesetzeserfüllung die Rede (Thol.); wogegen V. 26 u. V. 15 streiten. Der Apostel kann aber auch nicht den neutestamentlichen Standpunkt des Glaubens hier schon antizipiren, wonach die Gläubigen allein, und zwar auch die aus den Heiden die rechte Beschneidung haben. Er meint also die Gesetzeserfüllung nach dem Maß der Verinnerlichung, wodurch der Jude oder der Heide bereit wird zum Gehorsam gegen die Wahrheit des Evangeliums (s. V. 7 u. 8). — **Wenn du aber ein Uebertreter.** „In derselben bildlichen Hülle drückt den gleichen Gedanken eine der mystischen Auslegungen des Pentateuch, Schamoth Rabbah (ungefähr aus dem 6. Jahrh.) aus: Die Ketzer und Gottlosen in Israel sollen nicht sagen: weil wir beschnitten sind, kommen wir nicht in die Gehenna. Was thut Gott? Er schickt seinen Engel und zieht ihre Vorhaut herauf, so daß sie in die Gehenna kommen" (Thol.). Die Ausdrücke Uebertreter und Vorhaut waren für den Juden besonders schreckhaft. Die Vorhaut war das eigentliche Charakteristicum der Unreinheit des Heidenthums, wie die Beschneidung die Geweihtheit des jüdischen Volkes bezeichnete. Nun heißt es aber nicht blos: an die Stelle der Beschneidung ist die Vorhaut getreten, sondern: sie selbst ist dazu geworden. Das heißt: der ungläubige Jude wird ein potenzirter Heide. — **Wenn also die Vorhaut.** Der Apostel geht hier in die Ausdrucksweise des Juden ein. Ἀκροβυστία steht das erste Mal als Abstraktum für das concrete ἀκρόβυστος; daher kann weiterhin ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ stehen. Τὰ δικαιώματα τοῦ νόμ. Die Rechtsforderungen im Wesentlichen wie τὰ τοῦ νόμ., V. 14; wie sie auch der Heide beobachten kann. Für Beschneidung zugerechnet. Er wird angenommen werden als ein Jude, welcher dem Gesetz gehorsam ist (Matth. 8, 11; 1 Kor. 7, 19; Gal. 5, 6). Der Satz soll nach Philippi auf die Proselyten des Thors zu beziehen sein. Diese aber haben schon aufgehört, im vollen Sinne des Wortes äußerliche Heiden zu sein. Es ist hier durchweg nicht von Form die Rede, sondern von Gesinnung. Nach Fritzsche soll das Futurum auf das Endgericht gehen; nach Meyer u. A. bezieht es sich auf die abstrakte Zukunft: „So oft es sich um Rechtfertigung handelt." Der Apostel hat freilich schon die conkrete Zukunft, den Tag des Evangelisten im Auge. — **Und richten wird ein Solcher.** Die Analogieen für dieses kühne Wort liegen schon in den Evangelien Matth. 3, 9; 8, 11; 12, 41 u. A., selbst schon im Alten Testament. Der Satz wird von Vielen wie der vorige Vers als Frage gelesen, indem man in Gedanken vor κρινεῖ wieder οὐχί ergänzt (Rückert, Thol., Lachm. u. A.). Dagegen bildet er als Aussage einen bestimmten Abschluß von V. 26 (Luther, Erasm., de Wette, Meyer). — **Die Vorhaut von Natur.** Der Heide, wie er nach seiner natürlichen Geburt ein Unbeschnittener ist, wie nicht minder der Jude. — Das ἐκ φύσεως wird von Koppe falsch bezogen auf: τὸν νόμ. τελοῦσα; noch geschraubter Olshausen: die ohne höhere Hülfe das Gesetz haltende Heidenwelt. — **Der du bei Buchstaben.** Man könnte hier bei dem διὰ an die Aussage Kap. 7, 11 denken: die Sünde nahm Anlaß und verführte mich durch das Gebot (Oekum, Beza u. A.). Doch soll, wie Meyer richtig bemerkt, hier urgirt werden, daß ein solcher Jude trotz des Gesetzes dasselbe übertrete. Daß er aber ein παραβάτης wird, nicht blos ἁμαρτωλός, das hat freilich seinen Grund darin, daß er im Besitz und Bewußtsein des Gesetzes ist (Kap. 5, 13, 14). Der

Ausdruck γράμμα bezeichnet das Gesetz in der Bestimmtheit des geschriebenen Gesetzes; die περιτομή die angeeignete Verpflichtung zu demselben. — **Denn nicht, der es im Aeußern ist.** Hier eine Folge von Breviloquenzen. Wenn man auch mit Meyer übersetzt: „Denn nicht, der es im Aeußerlichen ist, ist Jude", so heißt dies doch in vollständigem Ausdruck (nach de W. u. A.): Nicht der im Aeußern ein Jude ist, ist ein Jude (d. h. ist als solcher schon ein wahrer Jude). Und so heißt auch die zweite Hälfte des Verses: Noch auch ist die Beschneidung, die im Aeußern ist, am Fleisch, die Beschneidung, das äußere Zeichen ist nicht das Wesen; es ist symbolisches Anzeichen des Wesens. „Daß diese Einsicht auch unter den Schriftgelehrten nicht fehlte, zeigt unter andern das Beispiel Marc. 12, 33." Thol.: Doch ist auch der aus dem Talmud citirte Ausdruck: Judaeus in penetralibus cordis bei weitem noch nicht dieser paulinischen Entgegensetzung gleich. — **Sondern der's im Verborgenen.** Erklärungen: 1) ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος Ἰουδαῖός ἐστι; καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι — περιτομή ἐστι (de W., Thol., mit Beza, Este, Rück.). Das fehlende Prädikat liegt dann in dem Schlußwort. 2) Sondern der es im Verborgenen ist, ist Jude, und Beschneidung des Herzens beruht im Geiste, nicht im Buchstaben (Luth., Erasm., Fritzsche, Meyer). Bei der ersten Fassung sind die Ellipsen gar stark; bei der zweiten macht Beschneidung des Herzens eine Antizipation, welche gegen den Parallelismus ist. Also 3) sondern Jude ist (dies wird herübergenommen aus dem Vorigen), der im Verborgenen ein Jude ist, und Beschneidung ist (ebenfalls herübergenommen aus dem Vorigen), des Herzens Beschneidung, im Geist, nicht im Buchstaben. Wir finden also 4) Ἰουδαῖος zu ergänzen nach ἀλλὰ und περιτομή nach καί. — Ἐν κρυπτῷ Ἰουδαῖος. Die wahre theokratische Gesinnung, d. h. die Direktion der Gesetzlichkeit auf die Innerlichkeit, Wahrheit und Wirklichkeit, und so auf's Neue Testament hin. Gradnell ist dies noch nicht = ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος (1 Petr. 3, 4). Beschneidung des Herzens (s. 5 Mos. 10, 16 u. s. w.; Philo: σύμβολον ἡδονᾶν ἐκτομῆς). — **Beschneidung des Herzens** heißt nicht: „Absonderung alles Unsittlichen aus dem inneren Leben" (Meyer), sondern Aussonderung oder Brechung des natürlichen egoistischen Lebensprinzips durch den Glauben als Prinzip der theokratischen Weihe und Richtung. — **Im Geiste.** Erklärungen: 1) im Heil. Geiste (Meyer, Fritzsche, Philippi). Unrichtig, da hier noch nicht von der christlichen Wiedergeburt die Rede ist. 2) Im Geiste des Menschen (Oekum., Erasmus, Beza, Reiche u. A.). 3) Der göttliche Geist wie Kap. 7, 6; 2 Kor. 3, 6, der Geist, der das Gemüth des wahren Juden erfüllt (Calv., de W., der wahre jüdische von Gott kommende Gemeingeist, Thol.). 4) Das von Gott gewirkte neue Lebensprinzip im Menschen (Rückert). 5) Wenn das πνεῦμα dem γράμμα entgegengesetzt wird, oder das Leben ἐν πνεύματι dem Leben ἐν γράμματι, d. h. in einer äußerlichen knechtischen unfreien Befolgung der einzelnen äußerlichen Vorschriften des Gesetzes nach dem Buchstaben, so ist unter dem Geist weder der Geist Gottes für sich, noch der Geist des Menschen für sich zu verstehen, sondern eben der Geist als Leben, die Geistesform des inneren Lebens, wonach sich der Menschengeist im Geiste Gottes, der Geist Gottes im Menschengeiste bewegt. — **Eines solchen Lob.** Erklärungen des οὗ: 1) Neutrum; cujus rei (Luth., Camerar., Meyer: „das ideale Judenthum und die ideale Beschneidung"). 2) Passender: Masc.; Beziehung auf Ἰουδαῖος (Augustin, u. A., Thol., de Wette). ἔπαινος Joh. 5, 44; 12, 43. Der Ausdruck ist allerdings nach Kap. 13, 3, 1 Petr. 2, 14 oft „ein richterlicher Terminus" (Thol). Hier erklärt der Apostel wohl nicht nur, daß jener wahre Judensinn der frommen Juden und Heiden über jedes Lob von Unten her erhaben sei und den Beifall Gottes habe, sondern auch daß seine Ehre von Gott komme, und daher auch von Gott werde sanktionirt werden durch einen richterlichen Akt — welches am Ende nur sein kann die Rechtfertigung durch den Glauben. Zu Juda hieß es, zur Erklärung seines Namens: dich werden deine Brüder loben. Diesen realen Juda wird Gott loben.

Zweiter Absatz (Kap. 3, 1—8)[1]: **Welches ist nun der Vorzug.** Nachdem der Apostel gezeigt hat, daß nicht nur die Juden in gleichem Verderben sind mit den Heiden, sondern daß sogar fromme Heiden einen Vorzug haben können vor unfrommen Juden, kommt er auf die Frage, die ihm nicht blos der Judaismus stellen konnte, sondern selbst das reine theokratische Bewußtsein stellen mußte, ob denn Israel keine Prärogative habe, und wenn doch, worin sie bestehe. Also fragt er nicht etwa im Namen eines Heidenchristen (Seb. Schmid), oder der Judaisten, obschon er diesen jeden Anlaß zur Beschuldigung abschneiden mußte. Der Vorzug als Vortheil (de Wette). Die zweite Frage bezieht sich nicht blos auf die Beschneidung als einzelnes Heilsmittel (de Wette). Sie präzisirt die erste Frage, insofern für den Apostel das Alte Testament in der jüdischen Bestimmtheit von dem Alten Testament im Allgemeinen unterschieden ist (Kap. 4; Gal. 3). — **Vieles in allem Betracht.** Was er Alles im Sinn haben konnte, zeigt er Kap. 9, 4. Hier aber lag es von vorn herein außer seinem Gedankengang und Zweck, etwas Weiteres als nur den einen Vortheil anzuführen, daß ihnen die λόγια τοῦ θεοῦ anvertraut worden. Daher nehmen wir auch mit Theodoret, Calvin, Bengel u. v. A. an, daß πρῶτον hierheiße praecipuum, oder primarium illud est, zuvörderst. Dagegen nehmen Tholuck und Meyer an, er sei von dem Andern abgekommen; wofür das μέν angeführt wird und als Beispiele Kap. 1, 8; 1 Kor. 11, 18. Nach unserer Fassung des πρῶτον können auch τὰ λόγια (die Aussprüche, bedeutsame Aussprüche, χρησμοί Offenbarungsworte, Apostg. 7, 38; Hebr. 5, 12; 1 Petr. 4, 11) das alttestamentliche Gotteswort nicht so schlechthin bezeichnen (Coccejus: quidquid deus habuit dicendum), sondern dieses Wort nur in der bestimmten Richtung, nach welcher ihm gegenüber die meisten Juden ungläubig wurden. Es ist also nicht vom Gesetz als solchem allein die Rede (Theodoret, Oekum., Beza), denn das Gesetz war nach Paulus auch ein typisches Evangelium (was Tholuck zu übersehen scheint: Nun zerfällt der Inhalt jener λόγια in den zwiefachen Bestand-

1) Zur Literatur „Eine scharfsinnig in den Gedankengang eindringende Abhandlung von Matthias in Kassel über Kap. 3, 1—20" (Tholuck).

theil: „ὁ νόμος und αἱ ἐπαγγελίαι“); auch nicht von den messianischen Weißagungen allein (Grot., Thol., Meyer), sondern nach de Wette richtig beides; wie es sich gegenseitig bedingte und einen Bund Jehovahs mit dem Volk begründete (Calvin, Calov u. A.). Die Einheit dieser Momente lag aber vor Allem in den patriarchalischen Verheißungen, und als das Volk Israel zum Bundesvolk gemacht wurde, da wurden ihm eben diese anvertraut als Ausprüche Gottes, die den Bund begründeten und die es seiner Zeit als Knecht Gottes den Völkern verkündigen sollte. Ἐπιστεύθησαν. Sie wurden betraut mit. Πιστεύειν τινί τι im pass., Winer, §. 40, 1. Sie wurden bundesmäßig von der Gottestreue (πίστις V. 3) mit den Gottesverheißungen betraut oder beglaubigt in ihrem Glauben, zu dem Zweck, daß sie dieselben mit Glaubenstreue verwalten sollten. — **Denn wie? Wenn Etliche.** Mit diesen Worten gibt der Apostel zu erkennen, daß die Juden im Ganzen genommen das besagte περισσόν auch noch jetzt haben. Der Satz ist also weder Einwendung noch Beweis, sondern das Vorige feststellend gegen Bedenken. Der Gewißheit der Erfüllung der göttlichen Verheißung gegenüber ist auch die Masse des abfälligen Volks nur ein armer Haufe von Einzelnen, τινές, wenn auch diese τινές grammatisch genommen πολλοί sein können. Meyer bestreitet gegen Tholuck und Philippi das Verächtliche und Ironische des Ausdrucks τινές. Beides liegt freilich in der Sache selbst. Der Unglaube hat Israel zerstreut und vereinzelt. Nach de Wette und Fritzsche soll der Ausdruck mildern. Da den Lesern die Massenhaftigkeit der Ungläubigen bekannt war, so hat er vielmehr eine fühlbare Schärfe. Meyer's Uebersetzung: „Wenn Manche den Glauben verweigerten, so wird doch ihr Unglaube die Glaubhaftigkeit Gottes nicht aufheben“, drückt zwar die Correspondenz der verschiedenen Bezeichnungen aus; doch dem Sinne nach nicht befriedigend. Der Apostel nöthigt uns durch die πίστις θεοῦ, das sittliche Moment in der ἀπιστία hier hervorzuheben, und der Ausspruch von Meyer: ἀπιστεῖν und ἀπιστία ist immer im ganzen Neuen Testament spezifisch: Unglaube nicht Untreue, beruht auf einer falschen Alternative. Köllner deutet die ἀπιστία auf die Untreue der Juden in der vorchristlichen Zeit. De Wette ähnlich, „untreu gewesen sind in der Haltung des Bundes (Theodoret, Oekum., Calvin u. A.), nicht: ungläubig gewesen sind nämlich gegen die Verheißungen und das Evangelium (Thol., Olsh., Meyer).“ Sonderbar, da er doch richtig bemerkt: in dem Worte ἀπιστεῖν liegen beide Bedeutungen; wie πίστις zugleich Treue und Glaube ist. Meyer entgegnet eben so auffallend gegen de Wette: „Namentlich würde τινές ganz unpassend, weil geradezu unwahr sein. Alle waren unfolgsam und untreu.“ Dies ist sowohl gegen die Geschichte, wie gegen die Aussagen der Bibel (s. die Rede des Stephanus, Apostg. 7). Wenn man zwischen den Begriffen: Sünder sein und abfällig sein unterscheidet, so ergibt sich, daß nach der Schrift allezeit der numerischen Majorität der Abfälligen eine dynamische Majorität der Bundesgetreuen gegenüber stand, durch welche sich auf Grund der πίστις θεοῦ der Bund fortsetzte; und wunderlich wäre es, wenn Paulus bei dieser oft wiederholten Geschichte, welche sich in seiner Zeit erst recht vollendete, von der Gegenwart sollte abgesehen haben. Wie aber ἐπίστευσαν anderwärts (z. B Joh. 8, 30) heißt sie wurden gläubig, so heißt auch hier ἠπίστησαν sie sind ungläubig geworden, nicht, gewesen. Die πίστις Gottes, seine Treue, seine Bundestreue, die allerdings „Glaubhaftigkeit“ involvirt. (2 Tim. 2, 13, πιστὸς ὁ θεός 1 Kor. 1, 9; 10, 13 u. s. w.). — **Das sei ferne!** Dieser Ausdruck affektvoller Zurückweisung, auch bei den späteren Griechen üblich, ist im Munde des Hebräers (חָלִילָה) (ad profana) zugleich Ausdruck eines religiösen oder sittlichen Unwillens oder Abscheu's). Also weist der Apostel den Gedanken ab, als ob die τινές die πίστις Gottes aufheben, also auch die Verwirklichung des ewigen Gnadenbundes in dem Kerne Israels und in einem neutestamentlichen Gottesvolke vereiteln könnten. — **So aber sei's.** Da γένοιτο sich auf einen Satz bezieht, so ist auch wohl das antithetische γινέσθω auf einen gegenüberzustellenden Satz zu beziehen und als Ankündigungsformel mit einem Kolon zu bezeichnen. Nach Meyer und d. W. soll es logice heißen φανερούσθω oder ἀποδεικνύσθω (Theophylakt). Dann aber wäre der Ausdruck unpassend gewählt. Koppe erklärt: vielmehr so sei es. Meyer vermißt dafür τοῦτο oder τὸ als Artikel vor ganzen Sentenzen (Winer, S. 162) und bemerkt: Paulus wolle keine alttestamentliche Sentenz anführen. Paulus kann aber auch eine eigne Sentenz über die Zukunft Israels aufstellen, und der Mangel des τὸ wiegt die Erwägung nicht auf, daß das γινέσθω als Antithese von μὴ γένοιτο eine formulirte Aussage fordert. Auch war der aufgestellte Satz Ps. 116, 11 schon halb (alle Menschen sind Lügner), dem Zusammenhang nach ganz vorhanden. Dieser Satz soll sich jetzt erst in seiner ganzen Erhabenheit entfalten in der neutestamentlichen Geschichte. S. 2 Tim. 2, 13. — **Gott ist wahrhaftig.** Nach Tholuck umfaßt hier ἀλήθεια die praktische und theoretische Wahrheit; wogegen er als die gewöhnliche Auslegung bezeichnet, der Apostel spreche den Wunsch aus, Gott möge sich stets als wahr und treu offenbaren (nach Coccej. in den Rathschlägen seines Heilsplans). Wenn in Bezug auf die scheinbare Collision zwischen dem Alten und Neuen Bunde von der Wahrheit Gottes die Rede ist, so ist der Sinn immer dieser, daß Gott auch in diesem gewaltigen Gegensatz, der den Menschen immer wieder als Widerspruch erscheinen will, sich selber gleich bleibe, und also wahrhaftig und treu sei (S. 2 Cor. 1, 20; Offenb. 3, 14; der Name Jehovah). Und wenn auch alle Menschen schon in sofern Lügner sind, als sie Sünder sind (die Sünde = Lüge), so ist doch der Unglaube Lüge κατ' ἐξοχήν (Joh. 8, 44), da er mit der Abwendung von der Wahrheit der Lüge gehorsam wird, und in die gröbsten Selbstwidersprüche hineingeräth (s. Kap. 2, 21—23). Der Unglaube selbst aber findet sich nicht nur als Charakterzug bei den Abfälligen, sondern auch als Neigung und vielfache Verschuldung bei den Gläubigen, und in sofern sind auch alle Menschen Lügner durch den Unglauben. Bei allen Erschütterungen des Bundes zwischen Gott und dem Menschen ist immer die absolute Treue auf Gottes Seite. Er ist ein Fels (5 Mos. 32, 31 u. s. w.), alle Schwankungen aber sind ebenso wohl wie alle Treubrüche auf Seiten der Menschen.

Auch Ps. 116, 11 werden alle Menschen als Lügner dargestellt im Gegensatz gegen die Treue Gottes, und deßwegen, weil sie den Gläubigen plagen, also dem Glauben widerstreben. — **Wie geschrieben steht** (Ps. 51, 6). Die Anwendung der citirten Psalmstelle zeugt von dem tiefsten Verständniß. Die Grundworte lauten nach Hupfeld's Uebersetzung: An dir allein hab' ich gesündigt, und, was böse in deinen Augen, gethan, auf daß du gerecht seiest in deinem Reden, wie in deinem Richten. Die Septuaginta übersetzt, damit du gerecht erkannt seist (*δικαιωθῇς*) in deinen Worten (in deinem Reden), und siegest (*νικήσῃς* statt תִּזְכֶּה) in deinem *κρίνεσθαι* (בְּשָׁפְטֶךָ). Paulus citirt nach der Septuaginta. Der Sinn des Grundtextes ist, daß David sich in das Gericht des Offenbarungsgottes und seiner Offenbarung stellte. Nach der Sitte orientalischer Despoten betrachtet, hätte ihn Nathan zu streng beurtheilt; indem er aber seine Sünde nach ihrem tiefsten Grunde betrachtet als Sünde gegen seinen Gott und vor seinen Augen, erkennt er die Gerechtigkeit seines Wortes, die Heiligkeit seines richterlichen Urtheilsspruchs auf Todschuld. Die Erklärung der Septuaginta: gerecht erkannt werdest, ist exegetisch. Die Veränderung *νικήσῃς* ꝛc. ist paraphrastisch: rein seist in deinem Richten, heißt eigentlich: rein erkannt werdest, also siegest, indem du in deinem Richten beurtheilt wirst. Den leisen Gegensatz: in deinem Reden, in deinem Richten, hat die Septuaginta erweitert, so daß man zwischen Gott in seinem Wort und in seinem Gericht unterscheiden kann. Die Hauptsache ist der Kanon: wenn Gott in seinem Worte und in seinem Gericht gründlich erkannt werden soll als gerecht und als heilig, so muß die ihm gegenüberstehende Sünde in ihrer ganzen Größe und Tiefe erkannt werden. Was diesseits an dieser Erkenntniß fehlt, das wirft theils einen Schatten auf Gottes Wort, theils auf sein richterliches Walten. Und diesem Kanon entspricht die Anwendung des Psalmworts bei Paulus: eher und vielmehr sollen alle Menschen als Lügner dastehen, ehe ein Schatten auf die Wahrheit oder Bundestreue Gottes fallen dürfte. Das *νικᾶν* öfter im richterlichen Sinne (s. Meyer), Beza, Piscat., neuerdings Tholuck u. Phil. wollen das *κρίνεσθαι* im medialen Sinne nehmen für rechten. Dagegen ist zu bemerken, daß der Apostel nicht erwarten konnte, sein Ausdruck würde hier anders verstanden werden, als in der Sept. — **Wenn nun aber unsere Ungerechtigkeit.** „Unrechtheit und Rechtheit" sind Ausdrücke (bei Meyer), welche ebenso wie „Rechtbeschaffenheit" das Rechtsmoment in diesen Begriffen verwischen; was auch von der Definition der „Unrechtheit" gilt: „abnorme ethische Beschaffenheit". Mit dieser Definition kann man das Böse, das Unheilige, das Schlechte bezeichnen; Ungerechtigkeit ist Mißverhältniß und Mißverhalten gegenüber dem Recht (nicht etwa nur dem Rechten). Ueber *συνιστάναι* s. die Lexica; zudem Röm. 5, 8; 2 Kor.. 7, 11 u. a. — **Was sollen wir sagen?** *Τί ἐροῦμεν.* Eine Formel, die öfter vorkommt bei Paulus (Kap. 4, 1; 6, 1 u. s. w.). Sie ist der rabbinischen Dialektik eigen und kommt ebenfalls häufig im Talmud vor (quid est dicendum). Es ist eine Formel der Besinnung über eine Schwierigkeit, ein Problem, bei welchem die Gefahr einer falschen Consequenz vorliegt; auch bei den Griechen üblich. So hier. Der Satz ist richtig: daß unsere Ungerechtigkeit u. s. w. — Die folgende Consequenz wird als falsch bezeichnet. Der Apostel setzt allerdings voraus, daß ein ungläubiger Jude diese Folgerung einwenden könne, allein er macht sich den Einwand selbst; dies beweist erstlich die Frageform; zweitens die Stellung der Frage in der Weise (mit Mey.), daß eine verneinende Antwort erwartet wird, drittens der Zusatz: *κατὰ ἄνθρωπον* ꝛc. Auch dieser Ausdruck ist häufig bei den Rabbinen, „wie die Menschen reden" (s. Thol.); ebenso kommt bei den Classikern der Ausdruck vor *ἀνθρωπίνως λαλεῖν.* Der Ausdruck *κατὰ ἄνθρ.*, beruhend auf dem Gegensatz von Gott und Mensch, bezeichnet bei Paulus bald den Gegensatz des gemeinen sündigen Menschenverhaltens und Urtheilens gegenüber dem Verhalten und Urtheilen im Lichte der Offenbarung, bald den Gegensatz gemeinmenschlicher Rechte und Sitten im Unterschied von dem theokratischen Rechte (Gal. 3, 15 u. A.). Aus diesem Zusatz folgt nicht, daß die Frage *μὴ ἄδικος* ꝛc. als bejahende zu denken sei (s. Meyer gegen Phil.). — **Wie wird Gott die Welt richten?** Das soll nicht heißen: Gott wäre dann nicht im Stande, die Welt zu richten, sondern, es kann nach der gewöhnlichen Erklärung so heißen: weil es ja für die Religiosität absolut feststeht, daß Gott Weltrichter sein wird, so ist die angedeutete Folgerung zu verwerfen. Die Form ist also dann eine deductio ad absurdum. (Rückert: der Beweis sei schwach!) Von Coccej., Olsh. u. A. wird *κόσμος* (nach rabbinischem Sprachgebrauch) auf die Heidenwelt bezogen, und der Beweis dann so gedacht: der heidnische Götzendienst muß auch die Herrlichkeit des wahren Gottes in's Licht setzen, und doch wird Gott die Heidenwelt richten, also kann auch der Unglaube einiger Juden dem Gericht nicht entgehen, wenn auch ihre Ungerechtigkeit ꝛc. Für diese Erklärung mangelt die bestimmte Grundlage im Text; auch wäre damit im Grunde nur eine kleinere Schwierigkeit durch eine größere gelöst, wobei nur an das jüdische Vorurtheil appellirt wäre. Die neutestamentliche Idee des Weltgerichts ist universell. Selbst der Gegensatz von *κόσμος* und *βασιλεία τοῦ θεοῦ* findet hier keine Anwendung. Bei der gewöhnlichen Erklärung (Tholuck, Meyer u. A.) fragt sich noch, ob ein Satz, der mit *μὴ γένοιτο* abgefertigt worden, noch eines Beweises bedarf. Der Satz kann auch nach unserer Fassung ein erklärender sein, und mit dem Folgenden zusammenhängend, wobei wir auf ihn zurückkommen. — **Wenn aber die Wahrheit Gottes.** Der Einwand V. 7 scheint den Einwand V. 5 nur zu wiederholen, daher macht die Verknüpfung desselben mit dem Vorigen Schwierigkeit. Diese wird nun so gelöst: 1) Calvin, Beza, Grot., Phil. u. A. nehmen an, der Einwand von V. 5 werde V. 7 nur weiter fortgesetzt und begründet, und die Worte: *κατὰ ἄνθρωπον λέγω* bis *κόσμος* sollen nach Phil. parenthetisch zu lesen sein als vorläufiger Ausbruch des apostolischen Unwillens. Dadurch würde die Dialektik zum Bilde eines verwickelten Streits, wobei gerade der Apostel dem Gegner voreilig in's Wort fiele. Tholuck glaubt zum Beleg ähnliche Beispiele (Kap. 7, 28 und Gal. 3, 3. 4) anführen zu können. 2) Meyer: das *ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς*

τὸν κόσμον wird nun begründet: „denn für den ungerechten Gott (sic!), welcher die Welt richten soll, muß ja durch den bereits besprochenen Umstand, daß seine Wahrheit durch des Menschen Lüge verherrlicht wird (V. 4), jeder Grund wegfallen, den Menschen als Sünder zu richten ꝛc." Abgesehen von der barocken Fassung des Gedankens würde damit gerade der richtige Satz V. 5 als ein unrichtiger behandelt. 3) Auch wenn man hiernach die Sprache des von Theodoret angenommenen disputirenden Juden vernehmen will, so stellt sich der Satz nicht als Fortsetzung des Gedankens von V. 5 dar. Der Jude hat dann zuerst die Consequenz aus V. 5 gemacht, Gott sei ungerecht, wenn er die Sünde bestrafe, durch welche er verherrlicht werde; hier würde er die Consequenz machen aus V. 4, daß der Mensch, welcher durch sein ψεῦσμα zur Verherrlichung Gottes beitrage, weder Sünder noch strafbar sei; ja daß er Böses thun könne, damit Gutes daraus komme. Also zwei Fälle, welche eine Parallele bilden würden zu Kap. 2, 3. 4, der erste Fall den Fanatismus bezeichnend, der andere den Anomismus. Aber auch gegen diese Fassung ergeben sich Bedenken aus dem Text. Zuerst das γὰρ zu Anfang V. 7; was eben deßwegen von manchen Codd. (B. D. etc. der Vulgata ꝛc.) als ein Hinderniß des Verständnisses beseitigt worden ist. Sodann der Aorist ἐπερίσσευσεν, welcher nach Meyer vom Standpunkte des Weltgerichts verstanden werden soll (Tholuck faßt ihn mit Luther präsentisch). Ferner, daß Meyer vor μὴ V. 8 ein τί einschalten muß (τί μή, quidni?). Auch müßte, wenn man nicht etwa Paulus im Namen der ungläubigen Juden will reden und sich selber unterbrechen lassen, vor βλασφημούμεθα ein ἡμεῖς stehen. Wir nehmen also an, daß die Hypothese von dem hartnäckig zwischenein redenden Juden hier irrig ist. 4) Unsere Erklärung liegt schon in der Uebersetzung. Der Apostel sagt also zuerst V. 6, indem er fragt: wie wird Gott die Welt richten? Gott verhängt nicht Zorn über Alle, die ihn durch ihre Untreue in seiner Treue verherrlicht haben. Angenommen nämlich, daß seine Bundestreue an meiner Untreue (Lüge) sich übermächtig erwiesen hat zu seiner Ehre (Kap. 5, 8), d. h. daß ich endlich gläubig geworden bin, wie? werde dann auch eben ich noch als Sünder gerichtet? Antwort: nein. Und so wollen wir also doch nicht wie jene τινὲς V. 3 im Unglauben beharren, um durch das böse Verhalten den guten Zweck, Gottes Verherrlichung, zu bewirken, wie gerade umgekehrt sie uns dies als Grundsatz zur Last legen. Menschen, die also handeln (und die τινὲς handeln also), deren Verwerfung ist gerecht. Hier ist die ἀλήθεια Gottes das Agens und ψεῦσμα ist das Objekt; V. 5 war umgekehrt, die ἀδικία der Mensch, das Agens, und Gottes Gerechtigkeit war Objekt. V. 7 ist die Rede von dem Ueberwiegen oder Ueberwinden (S. 5, 20) seitens der ἀλήθεια zur Ehre Gottes; V. 5 blos vom in's Licht rücken derselben. In dem ἐπερίσσευσεν liegt also die Lösung der Schwierigkeit. In Bezug auf das ὅτι ist zu bemerken, daß in Folge von Attraktion das ποιήσωμεν mit λέγειν verknüpft wird. Das καθὼς βλασφημούμεθα läßt uns schließen, daß die Juden dem Apostel oder den Christen überhaupt den angegebenen Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel (Thol., Calv.), zur Last legten. Gewöhnliche Annahme: die Lehre von der überschwänglichen Gnade (Kap. 5, 20) sei gemeint (s. Tholuck). Meyer: „Das Wirken des Apostels unter den Heiden konnte solche Schmähungen von Seiten der Juden veranlassen". Nach der Ansicht der Juden bekehrten die Christen die Heidenwelt zum Monotheismus, indem sie den Glaubensbund der Juden verriethen und verdarben. Das ὧν bezieht sich nicht direkt auf die Verlästerer als solche, da dies ein Nebenbegriff ist, sondern auf den Grundsatz: lasset uns Böses thun, daß Gutes daraus komme — und auf die demselben zu Grunde liegende Thatsache. Die Verstockung der Juden in Untreue, wie sie die Bundestreue Gottes noch mehr in's Licht rücken. Indirekt ist jedoch damit auch die Beschuldigung jener Verleumder beantwortet. Für unsere Erklärung spricht noch V. 7. — Ueber die verschiedenen Erklärungen des κἀγώ (s. Tholuck): (auch ich Jude. Auch ich Heide. Auch ich Paulus. Auch eben ich, der zur Verherrlichung Gottes beigetragen).

Dritter Absatz (V. 9—20). Schon im vorigen Absatz ist der Uebergang des Gesetzesbundes in einen Gnadenbund angedeutet. Theils die beharrliche Untreue Einzelner macht ihn dazu, theils die vorübergehende Untreue Anderer. Auf alle Fälle wird Israels Sünde in diesem Bunde offenbar. — **Wie also?** Nicht τί οὖν προεχόμεθα zu lesen mit Dec., wogegen das οὐ. Die Einleitung des Resultats bezieht sich auf den vorigen Abschnitt unter dem Gesichtspunkte, daß Israel zwar Vorzüge habe nach seiner objektiven Seite, aber nicht nach der subjektiven. Dies wird nun weiterhin ausgeführt. Προεχόμεθα. Erklärungen: 1) Das Medium hat die Bedeutung des Aktiv.: Haben wir Vorzug? (Theophylakt, Oekum., die Alten überhaupt.) Auch de Wette: Dies sei der allein passende Sinn. Daher die Lesart προκατέχομεν. Mey: Dagegen sei a) der Sprachgebrauch; b) das Wort von Israels Vorzug. 2) Das Medium in der Bedeutung: vorhalten, sich zum Schutz vorhalten. Hemsterhuys, Venema u. s. w. (Fritzsche: Brauchen wir Vorwand?) Meyer: Haben wir Vorschutz? d. h.: Haben wir etwas vorzuhalten. Tholuck: dagegen sei, daß ein Accusativ zu dem Medialausdruck erfordert werde. 3) Die passive Fassung (Oekum. II, Wetst., Storr) 4) Die mediale Form war am leichtesten auf das Intransitivum, hervorragen, hervortreten, anwendbar, daher übersetzen wir: sind wir voraus? Tholuck bringt mit Recht in Erinnerung, daß so viele griechische Väter an der medialen Form keinen Anstoß genommen haben. Ganz gegen den Zusammenhang haben Olshausen und Reiche das Wort als Frage der Heiden gelesen (werden wir vorgezogen?). — Οὐ πάντως durchaus nicht, von Grotius u. A. buchstäblich: nicht durchaus, nicht in jeder Hinsicht. Gegen den Zusammenhang. — **Denn wir haben vorhin.** προητιασάμεθα. In dem bisherigen Theil des Briefs nämlich. Das προαιτιᾶσθαι ein Compositum ohne Beispiel. — **Unter der Sünde.** Nicht blos: Sünder sind (Fritzsche). Meyer: von der Sünde beherrscht sind. Er leugnet gegen Hofmann, daß hier schon von der Straffälligkeit der Sünde die Rede sei. Dies liegt aber in αἰτιᾶσθαι. Die αἰτία ist der Grund der Anklage. — **Gleichwie geschrieben steht.** Oben hat er die Schuld der

Juden aus der Erfahrung des Lebens bewiesen, und nur im Allgemeinen mit einem Schriftwort bestätigt; jetzt besiegelt er seine Aussage auf das stärkste mit Schriftzeugnissen. Unter Voraussetzung genauer Schriftkunde reihen auch rabbinische Schriftsteller verschiedene Zeugnisse ohne Ortsangabe aneinander. An der Spitze steht Ps. 14, 1—3 von V. 10—12 zur Schilderung der allgemeinen Sündigkeit sowohl der Juden als der Heiden. Dann folgt eine Composition aus Ps. 5, 10 und 140, 4 und Ps. 10, 7 in V. 13 u. 14 zur Darstellung der Zungensünden. Hierauf Jes. 59, 7. 8 in V. 16 u. 17: Zeichnung der Thatsünden. Endlich Ps. 36, 2 in V. 18 zur Charakterisirung des allem zu Grunde liegenden Mangels an Gottesfurcht. Die Citate sind freie Erinnerungen und Wendungen nach der Sept. Endlich folgt V. 19 die Erklärung, daß diese Aussprüche durchweg ebenso auf die Juden wie auf die Heiden Anwendung finden, und zwar auf die Juden zunächst. — V. 10: **Es ist kein Gerechter da** (Meyer: „kein Rechter, der so ist, wie er sein soll"; oben schon beurtheilt). Es ist die Beziehung des *ποιῶν χρηστότητα* der Sept. auf das Gesetz. Der Mangel an Gerechtigkeit ist die Inschrift des Ganzen; nicht als Pauli Wort (Köllner ꝛc.), sondern als freies Citat (V. 11). Während *ὁ συνιῶν* die Empfänglichkeit des religiösen Verstandes und Eingehens darstellt, bezeichnet *ἐκζητῶν* das Streben des Geistes. Siehe den Grundtext, wo die Negation als vergebliche Nachfrage Gottes dargestellt ist.

— V. 12: **Alle abgewichen** (סוּר; נאלח). Das *ἕως ἑνός* bis auf Einen incl. — V. 13. **Ein offenes Grab.** Eßius: schädlichen Verwesungsdunst aushauchend. Meyer will die Bedeutung vorziehen: wie die Köcher der Chaldäer (Jeremias 5, 16) ein Grab, das den Leichnam erwartet (auch Calv. u. A.). Damit würde aber V. 15 antizipirt. Das Imperfectum *ἐδολιοῦσαν* bezeichnet, daß sie auch für die Folge Trüger geworden sind. — **Natterngift.** Hinter der List der Falschheit tödtliche Bosheitstücke. V. 14: **Voll Fluchens.** Die grelle leidenschaftliche Form der gottlosen Rede, abwechselnd mit der zweizüngig falschen. — Die Bitterkeit oder Gehässigkeit des lieblosen Egoismus ist die stehende Basis ihres Fluchens. — **Schnell sind ihre Füße.** Die Symbole ihres aufgeregten Wandels. Ihre vielgetheilten Wege voll Verderben und Jammer (Verwüstung die Ursache, Elend die Folge) sind entgegengesetzt als Wege des Kriegs Aller gegen Alle dem Einen Wege des Friedens. Ohne Zweifel ist unter diesem nicht lediglich ein Weg verstanden, auf dem sie Heil verbreiten sollten (Meyer), sondern ein objektiver Friedensweg, auf dem sie Friedenskinder werden sollten. *Οὐκ ἔγνωσαν*, Grotius: Hebraeis nescire aliquis dicitur, quod non curat (Jerem. 4, 22). — V. 19: **Wir wissen aber.** Die Juden wollten das freilich nicht wissen, sondern bezogen solche Aussprüche gern ausschließlich auf die Heiden. — **Das Gesetz.** Das heißt hier das Alte Testament besonders nach seiner gesetzlichen Beziehung (Joh. 10, 34 u. A.). — **Die unter dem Gesetze sind.** Das heißt die Juden, und zwar besonders auch nach dem gesetzlichen Standpunkte. Calov u. A. haben unter dem Gesetz das Gesetz im Gegensatz vom Evangelium verstanden, und das Wort: die unter dem Gesetz, auf alle Menschen gedeutet. Dies ist Anwendung, nicht Erklärung. — **Damit jeder Mund.** Ueber die Frage, ob *ἵνα* ekbatisch gefaßt werden könne, s. Thol. u. Meyer. Hier ist es offenbar Bezeichnung des Einen Zwecks, welchen das Gesetz hat, Erkenntniß der Sünde zu bewirken, womit die andern Zwecke nicht ausgeschlossen sind. Das *φράσσειν τὸ στόμα* (Ps. 107, 42) hat in religiöser Beziehung die Bedeutung, daß es die Menschen als *ἀναπολογήτους* im Forum der göttlichen Gerechtigkeit darstellt, so daß sie Gott „auf Tausend nicht Eins antworten" können. Der Gerechtigkeit im Gericht verfallen, *ὑπόδικος*. — **Die ganze Welt.** Von dem heidnischen Theil hat dies Paulus schon Kap. 1, 20, 32 ausgesagt. — **Deßhalb weil.** Da *διότι* sowohl propterea quod als propterea heißen kann, möchte Tholuck propterea, die conclusive Form, vorziehen. Allein der Apostel geht hier weiter vor und kommt auf den Grund jenes allgemeinen verdammenden Urtheils des Gesetzes. — **Aus Werken des Gesetzes.** Erklärungen: 1) das Ritualgesetz (Theodor., Pelag., Corn. a Lapide, Semler, Ammon u. A.). Dagegen hatten schon August. u. Thomas auf den vorigen Satz hingewiesen: durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünden. Auch begreift Paulus das Wort Gesetz durchweg in seiner Totalität, obwohl ein Bewußtsein seiner Gliederung und Unterschiede auch bei ihm hervortritt. 2) Es ist ausschließlich nur das mosaische Gesetz gemeint (Meyer). Dagegen spricht, daß Paulus hier und im Vorigen von der Schuld aller Menschen spricht, dem Gesetz gegenüber. 3) De Wette lediglich das sittliche Gesetz, nicht auch das Ritualgesetz. Die Werke des Gesetzes, wie sie sich bei den Juden finden und auch bei den Heiden finden würden, wenn sie unter das Gesetz gestellt wären (Rückert). 4) Sittliche Leistungen sowohl in Bezug auf Heiden als Juden, im Verhältniß zu dem Dekalogus im tieferen Sinne, wie er auch den Heiden in die Brust geschrieben ist (Tholuck). Sicher ergibt sich dies aus dem Zusammenhang, daß der jüdische *νόμος* hier eine allgemeine Gesetzgebung repräsentirt. Was sind aber Werke des Gesetzes? Erklärungen: 1) Die vom Gesetz erzeugten Werke, welchen der Antrieb des Heiligen Geistes mangelt. Besonders katholische Ausleger (Bellarmin, doch auch Usteri, Neander Lipsius, Philippi u. A.): „Nicht Werke, welche das Gesetz befiehlt, denn wer diese thut, ist ja wirklich gerecht, sondern welche das Gesetz wirkt oder ꝛc". Phil.: Die Werke des Gesetzes sind *νεκρά* (Hebr. 6, 1), der *νόμος* kann nicht *ζωοποιῆσαι*, obschon er in seiner Art und Bestimmung vollkommen ist. Wie Luther unterschieden zwischen: des Gesetzes Werke thun, und: das Gesetz erfüllen, darüber s. Tholuck. 2) Die vom Gesetz geforderten Werke. Besonders protestantische Ausleger (Gerh.). Auch die bona opera ratione objecti. 3) Tholuck: „beide Beziehungen haben sich zusammengeschlossen, so daß an einigen Stellen die Bedeutung: die vom Gesetz geforderten Werke, an andern: die vom Gesetz getriebenen Werke stärker hervortritt." Es liegt aber in der Natur der Sache, daß die vom Gesetz geforderten, und die vom Gesetz getriebenen Werke für den gesetzlichen Standpunkt miteinander correspondiren. Die Einheit beider Seiten sind die Werke des gesetzlichen Standpunktes, wie er sich auch bei dem Heiden finden kann (z. B. bei Kreon in Sophokles Antigone). Das Gesetz ist

für den Gesetzlichen ein analytisches Gramma, das sich auf das äußere Werk bezieht; für den Gott Suchenden dagegen ein synthetisches Symbolum, das sich auf die Gesinnung bezieht. Es hat freilich für jeden Menschen zunächst die erstere Bedeutung, aber nur um ihn in das Verständniß seiner zweiten Bedeutung hineinzutreiben. Wie aber diejenigen, welche es nur in der ersteren Bedeutung kennen, immer mehr ἐκνόμου und ἐξ ἔργου die Rechtfertigung suchen, bis sie ἐξ ἐριθείας sind (Kap. 2, 8) und nur die Scheingerechtigkeit der Partei nach kennen, so kann es den ἀφθαρσίαν ζητοῦντες bei allem Streben nach Erfüllung des Gesetzes immer weniger einfallen, sich eine Gerechtigkeit aus den Werken einzubilden. Die Forderung des Gesetzes also wie die Wirkung desselben treibt auf sittlichem, geschweige auf religiösem Gebiet unaufhaltsam über den gesetzlichen Standpunkt hinaus durch die Erkenntniß der Sünde zum Glauben. Daher ist es auch sehr mißverständlich, wenn man so vielfach liest: „nicht als ob die vollständige Befolgung des Gesetzes zur Rechtfertigung unzureichend wäre“ (Meyer). Richtig bemerkt de Wette: „es liegt in der Natur des Menschen und des Gesetzes, daß dieses nicht erfüllt, und somit Gerechtigkeit erlangt werden kann“ (s. Jak. II, 10). Wenn die Schrift von alttestamentlichen Gerechten redet, so meint sie eben Solche, welche in der Beobachtung des gesetzlichen Buchstabens theokratisch und kirchlich untadelig sind, und doch nicht darin ihre Beruhigung finden (s. Luk. 1, 6). — **Kein Fleisch.** Kein Mensch. Auch der Gläubige nicht. Ihm kann es nicht einfallen, durch todte Werke seine Glaubensgerechtigkeit vervollständigen zu wollen. — **Denn durch das Gesetz.** Kommt nur Erkenntniß, will Tholuck das Wort ergänzen lassen; was aber sehr mißlich wäre. ἐπίγνωσις genaue, lebendige, wachsthümliche Erkenntniß. Der von Chrys. aufgestellte Gegensatz: so wenig kann das Gesetz die Sünde heben, daß es dieselbe vielmehr erst erkennen läßt, bedarf doch der Ergänzung; diese Erkenntniß ist ja eben die Vorbedingung für die Hebung der Sünde.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Mit Recht hat die ältere Theologie in der Beschneidung ein alttestamentliches Bundessakrament gesehen, und zwar als das vorläufige Analogon oder den Typus der neutestamentlichen Taufe, wie ebenso das Ostermahl der alttestamentliche Typus des Abendmahls war. Und in sofern repräsentirte die περιτομή das ganze Judenthum, wie dies auch der Umstand beweist, daß Paulus mit diesem Worte die Juden geradezu bezeichnet (s. auch Galat. 5, 3). Man kann sich aber über die biblische Bedeutung der Beschneidung wie über die des Sabbathgesetzes leicht verwirren, wenn man nicht beachtet, daß man es mit Synthesen zu thun hat, welche mehrere Gesichtspunkte umfassen. So ist das Sabbathgesetz erstlich ein religiös-ethisches Gottesgebot unter den zehn Geboten (2 Mos. 20, 8 ff.). Es ist aber ebenfalls ein religiös-liturgisches oder levitisches Kultusgebot (nach 3 Mos. 23, 3). Der Sabbath im letzteren Sinne ist als blos alttestamentliche Form für den Christen abgeschafft, oder vielmehr ersetzt durch die gottmenschliche Genesis eines neuen Tages „großer Versammlung“, den Sonntag. Das religiös-ethische Gebot des Sabbaths im Dekalog aber ist im Christenthum ein religiös-ethisches Prinzip geworden, das sich in seiner pädagogisch-gesetzlichen Form mit dem Sonntag verbunden hat. Die Beschneidung ist ebenfalls eine Synthese. Die Basis derselben war eine uralte sporadische orientalische Sitte (Brief des Barnab., Kap. 9). Diese wurde für den Abraham zum symbolischen Siegel seines Glaubens gemacht nach Kap. 4, 11; das heißt doch sicher, zum Sakrament des Verheißungs-Bundes. Dann aber machte sie Moses im bestimmteren Sinne zugleich zur Verpflichtung auf das Gesetz (2 Mos. 4, 25; Jos. 5, 2 ff.). Das Gesetz war die Explikation der Beschneidung, die Beschneidung war die Concentration des Gesetzes. Wenn also das Gesetz durch den Glauben aufgehoben wurde für die Christen, so wurde auch die Beschneidung aufgehoben, oder vielmehr auch hier trat das neutestamentliche Symbol an die Stelle, indem sich die Verwirklichung der abrahamitischen Verheißung, die Wiedergeburt des Glaubens damit verband. Tholuck meint (S. 114), es sei ein Widerspruch, daß nach der älteren Theologie der Glaube an den Messias die Bedingung der göttlichen Verheißung in der Beschneidung gewesen sei, dagegen nach Paulus die Gesetzeserfüllung. Sicher aber hat Paulus keine andere Gesetzeserfüllung gekannt, als die im messianischen Glauben, welcher schließlich Glaube an den Messias wurde. S. 117 weist Tholuck selber auf die Innerlichkeit der Forderungen des Judenthums hin.

2. Welche Bedeutung der Apostel auf das Innere, die Gesinnung legt, ergibt sich aus seinen kühnen Antithesen. Der Heide kann trotz der Vorhaut vermöge seiner Gesinnung ein Jude sein und umgekehrt.

3. Die vom Apostel angeführten Zeugnisse über die Allgemeinheit des Verderbens in Israel schließen weder den Gegensatz Kap. 2, 7. 8 aus, noch die Gradationen auf beiden Seiten.

4. Zu Kap. 3, 3. Der Bund Gottes ist immer an sich seinem Entwicklungsstadium gemäß vollkommen. Daß er meist sehr unvollkommen zur Erscheinung kommt, davon liegt die Schuld allezeit lediglich auf der menschlichen Seite. Der Gottesbund ist freilich kein Contrat social; kein Pakt zwischen gleichen Theilen. Er ist freie Stiftung der Gnade Gottes. Diese Stiftung aber ist Stiftung eines wahren Bundes, eines persönlichen und ethischen Gemeinschaftsverhältnisses, und wenn die Hierarchie oder das katholisirende Amt das Moment der ethischen Verpflichtung auf der menschlichen Seite verwischt, um die Sakramente zu magischen Wirkungen zu machen, so führt das zur Entheiligung und Entkräftung der Bundeshandlungen selbst.

5. Unsere Auffassung der Stelle Ps. 51, 6 f. in den Erläuterungen zu Kap. 3, 4. Eine andere Auffassung s. bei Philippi S. 81 mit Bezug auf Hengstenberg, Psalmen III, S. 19. Auch Hupfeld hat die Stelle auf die heilige Betheiligung des Waltens Gottes an der menschlichen Verschuldung bezogen, dabei aber den göttlichen und menschlichen Antheil bestimmt unterschieden. Ohne den Gedanken an sich zu bestreiten, beziehen wir das ὅπως nicht auf die Sünde selbst, sondern auf die Auffassung und das Bekenntniß der Sünde, und so ergibt sich der Satz: Aller Mangel an Sündenerkenntniß auf menschlicher Seite verdunkelt das Wort Gottes und führt zur Mißdeutung seiner Gerichte, daher die Rede von schwärmerischen Offenbarungsideen, finsterem Schicksal und dergleichen.

6. Ueber die Wahrheit Gottes s. die Erl. zu V. 4.

7. Zu V. 20. Durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde (s. Gal. 3, 24). Dieser Zweck des Gesetzes schließt weder den usus primus noch den usus tertius aus. S. die Dogmatik über das Gesetz. Die drei usus bezeichnen aber den Entwicklungsgang des Gesetzes von Außen nach Innen, sowohl in historischer als in psychologischer Hinsicht. Auch die erste Stufe hat ihre Verheißung. Der gesetzesgemäße Jude wird gerechtfertigt in dem Forum seiner Priesterschaft, und hat auch seinen irdischen Segen („auf daß es dir wohl gehe" ꝛc.) Aber schon die Subtilität des Gesetzes, geschweige sein erstes und sein letztes Gebot, sowie seine symbolische Durchsichtigkeit und seine Vergeistigung treiben ihn, wenn er aufrichtig ist, weiter auf den pädagogischen Standpunkt zu Christus hin. Und mit diesem erhält er die einheitliche Potenz für den tertius usus.

8. Wenn die ältere Theologie die drei Theile des Gesetzes (Moral, Kultus, Politik) zu sehr auseinander geschieden hat, so wird gegenwärtig die Behauptung des einheitlichen Begriffs oft in sofern zu stark betont, als man verkennt, daß sowohl im Alten Testament selbst als im Neuen Testament ein Bewußtsein um den Unterschied der Theile hervortritt (s. Matth. 19, 17; Röm. 7, 7). Der einheitliche Begriff des Gesetzes ist allerdings immer die mosaisch-gesetzliche Fassung der alttestamentlichen Offenbarung, repräsentirt durch die Buchstaben der zwei Tafeln.

9. Das Unvermögen des Gesetzes, den Menschen gerecht zu machen, liegt vor Allem darin, daß es eine Forderung an die Leistung des unvermögenden Menschen ist, der Fleisch ist (darum, daß kein Fleisch ꝛc.), nicht aber göttliche Verheißung und Leistung zur Gründung eines neuen Verhältnisses; sodann darin, daß es dem Menschen als ein fremder Wille, als Heteronomie, gegenübertritt, wodurch seine falsche Autonomie zum Widerstreit geneigt wird, weil er sich selber und dem Gleichlaut des Gesetzes in seinem Innern entfremdet ist; endlich darin, daß es ihm entgegentritt in analytischer Form und Vereinzelung. Der Mensch aber wird nur vermögend zum Göttlichen: 1) gegründet auf Gottes Gnade und Gabe; 2) in der Selbstbestimmung freier Liebe; 3) in synthetischer Concentration.

Homiletische Andeutungen.

(Zu Kap. 2, 25 bis 3, 20.)

Entweder, oder! Wie dies für den Juden galt nach seiner Stellung im Alten Bunde, so gilt es für den Christen nach seiner Stellung im Neuen (V. 25). — Nicht der äußere Besitz eines Heilsguts, sondern die Treue in der Anwendung bringt Segen (V. 25 bis 29). — Wie die Thatsache, daß der Jude zum Heiden, der Heide zum Juden wird, sich auch in unserer Zeit in mehrfachen Gegensätzen wiederholen kann (V. 25—27). — Der auf Buchstaben und Beschneidung stolze Jude unter dem vernichtenden Gerichte des gesetzlosen und unbeschnittenen Heiden — ein Warnungsbild für evangelische Christen (V. 27). — Inneres Leben in der Religion: auch schon im Judenthum die Hauptsache, wie vielmehr im Christenthum (V. 28. 29). — Wer inwendig fromm ist, empfängt Lob, nicht aus Menschen, sondern aus Gott. — Die Wohlgefälligkeit oder das Gotteslob der innerlichen Treue in der Frömmigkeit. Hierbei ist zu zeigen: 1) wie man sich dieses Lob erwerbe; 2) worin es bestehe? (V. 29). — Menschenlob und Gotteslob (V. 29).

Was haben die Juden Vortheils? Diese Frage und ihre Beantwortung macht uns den unendlich größeren Segen des Christenthums offenbar (Kap. 3, 1—4). Wie Paulus die reichs*geschichtliche* Bedeutung seines Volkes nie verkennt, sondern gegen jeden Einwurf siegreich vertheidigt (vergl. Kap. 9, 4. 5). — Der geschichtliche Sinn des Apostels Paulus (V. 1—4).

Zu Kap. 3, V. 2: Gott hat Jakob sein Wort gezeigt, Israel seine Sitten und Rechte (Ps. 147, 19). — *Warum* hat Gott zu Israel geredet? 1) Weil er sich dieses Volk aus freiem Erbarmen zu seinem Erbe erwählt hatte; 2) weil er durch dieses von ihm hierfür besonders ausgestattete Volk allen Nationen der Erde das Heil bereiten wollte. — Klaget nicht zuviel über den Unglauben der Welt! Denn 1) bleiben die nicht Glaubenden immer eine Minderheit der Bedeutung nach, und wären ihrer noch so Viele; 2) hebt ihr Unglaube den Glauben (Treue) Gottes nicht nur nicht auf; sondern dient vielmehr 3) dazu, Gottes Wahrhaftigkeit aller menschlichen Falschheit gegenüber glänzend zu erweisen (V. 3. 4).

Zu V. 5—8: Warum ist es unmöglich, daß unsere Ungerechtigkeit von Gott zu seiner Verherrlichung gewollt sein sollte? 1) Weil sonst *Gott* die Welt nicht richten könnte; 2) weil *wir* ungerechter Weise als Sünder gerichtet würden. — Wiefern preiset allerdings unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit? — Gott kann nicht Urheber der Sünde sein! Dies erkannte 1) Abraham, der Vater aller Gläubigen (1 Mos. 18, 25); 2) Paulus, der Apostel aller Gläubigen. — Wohl kommt durch Gottes Vorsehung stets aus dem Bösen wieder das Gute; niemals aber dürfen wir sprechen: Laßt uns Uebels thun, auf daß Gutes daraus komme! — Wer da sagt: Laßt uns ꝛc., lästert 1) Gott und empfängt daher 2) gerechte Verdammniß. — Der Grundsatz der Jesuiten, daß der Zweck die Mittel heilige, ist nichts anderes, als eine scheinheilige Einkleidung der gemeinen Rede: „Laßt uns Uebels thun, auf daß Gutes daraus komme".

Zu V. 9—18: Die Sündhaftigkeit Aller, beides der Juden und der Griechen. 1) Von Paulus selbst nachgewiesen durch Schilderung ihrer sittlichen Verdorbenheit; 2) belegt durch Zeugnisse der Heiligen Schrift aus den Psalmen, den Sprüchen Salomons und dem Propheten Jesaja. — Wie sich Paulus auf das Alte Testament beruft, so dürfen wir uns zur Erhärtung aufgestellter Wahrheiten auf die ganze Schrift berufen, wenngleich zunächst stets auf das Neue Testament. — Jede Lehrmeinung muß schriftgemäß sein. — Paulus ein Meister richtiger Schriftbenutzung; in sofern er 1) zwar hineingreift in die Fülle des Schriftwortes; aber 2) nicht Bibelsprüche sinnlos aneinander reiht; sondern 3) verwandte Stellen geschickt zu einem schönen Ganzen verbindet.

Zu V. 18—20: Die Strafpredigt des Gesetzes: 1) An wen ist sie gerichtet? 2) Was bewirkt sie? — Wiefern kommt durch das Gesetz Erkenntniß der Sünde?

Luther: Geist heißet, was Gott im Menschen über die Natur wirket; Buchstab heißet alles Thun der Natur ohne Geist (Kap. 2, 29). — „Gott hält gewiß, wer aber auf Menschen trauet, der fehlt" (Kap. 3, 4). — David spricht (Ps. 51, 6): „Dir allein habe ich gesündigt u. s. w." Das lautet, als sollte man

Sünde thun, auf daß Gott gerecht sei, wie hier St. Paulus auch anzeiget; und ist doch nicht also; sondern wir sollen die Sünde erkennen, die uns Gott Schuld gibt, auf daß er also in seinem Gesetze wahrhaftig und gerecht bekennet werde.

Starke: Ein wahrer Christ muß die Gnadenmittel, als Kirch-, Beicht- und Abendmahlgehen deßwegen nicht verachten, noch spöttisch davon reden, weil sie von den Meisten zu einem falschen Trost gemißbraucht werden (Kap. 2, 25). — Wer sich lassen trösten will, daß er auf den Namen Christi getauft ist, der prüfe sich, ob er auch wiedergeboren sei und nach dem neuen Menschen wandle: wo nicht, so hilft ihm die heilige Taufe so wenig, als einem ungläubigen Juden die Beschneidung. 1 Petr. 3, 21 (Kap. 2, 29). — In weltlichen Gerichten geht's oft verkehrt zu; aber die Welt wird der gerechte Richter auf die gerechteste Art richten (Kap. 3, 6). — Wo unser Elend recht aufgedeckt wird, da ist die Barmherzigkeit nahe; und wenn man recht erbarmenswürdig ist, so ist die Erbarmung nicht weit (Kap. 3, 12). — Alsdann ist der Weg zur Gnade gebahnt, wenn es erst zum Verstummen vor Gott kommt (Kap. 3, 19). — Es ist nur ein einziger Weg zur Seligkeit, wodurch die Menschen sowohl vor, als unter, und nach Mosen selig geworden (Kap. 3, 20). — Lange: O wie viele unter den Christen werden von den ehrbaren Heiden noch heutzutage beschämt! und wie werden sie gegen jene am Tage des Gerichts bestehen? (Kap. 2, 26). — Hedinger: Alles in Allem muß die neue Kreatur sein. Ohne diese ist keine göttliche Reue, kein Glaube, kein Christus, keine Hoffnung der Seligkeit (Kap. 2, 25). — Es ist zwar ein Weg zur Seligkeit, doch steht's Gott frei, in welchem Volke er seine Kirche bauen und was er ihr für ein Maß der Gnaden und Gaben verleihen will (Kap. 8, 2). — Hie stehet die Grundsäule der evangelischen Kirche, der Probier- und Eckstein des reinen, seligmachenden Evangeliums (Kap. 3, 20). — Quesnel: Ein kräftiger Beweis der Erbsünde, weil keiner gerecht oder ohne Sünde ist, der in die Welt kommt (Kap. 3, 10). — Lasset die Liebe im Herzen sein, so wird die Lieblichkeit auch im Munde sein (Kap. 3, 14). — Cramer: Lerne rechte und falsche Juden, rechte und Maulchristen wohl unterscheiden; die äußerliche Profession macht keinen wahren Juden oder Christen (Kap. 2, 28). — Es ist nicht alles Gold, was schimmert, und nicht alles Scheinbare ist Weisheit: obwohl die natürliche Vernunft viel Schlußreden und Spitzfindigkeiten machen kann, so ist's dennoch für Weisheit in göttlichen Sachen nicht zu achten (Kap. 3, 5). — Nov. Bibl. Tub.: Die faulen Glieder der Kirche halten sich an die äußerlichen Vorrechte derselbigen, trotzen und pochen darauf, und bedenken nicht, daß sie ohne Buße und Glauben ihnen nichts nützen (Kap. 3, 1). — Wenn wir schon untreu sind, bleibt doch Gott getreu. O! so laßt uns denn auf seine Treue und Verheißung verlassen und uns trösten, daß wir zu der Treue unseres Gottes allezeit einen freien Zutritt haben (Kap. 3, 3). — Osiander: Wenn Gott wahrhaftig ist, die Menschen aber falsch sind, warum glauben denn etliche der Menschen Wahn mehr, als dem Worte Gottes? Aber Gott behält allein das Lob der Gerechtigkeit und Wahrheit (Kap. 3, 4). — Welche sich ihrer Gerechtigkeit vor Gott rühmen, die kennen weder Gottes Willen noch sich selbst (Kap. 3, 19).

Gerlach: Der Nutzen des Gnadenbundes erstreckt sich nach allen Seiten hin, umfaßt alle Verhältnisse des Lebens (Kap. 3, 2). — Gottes Weisheit Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe verherrlicht sich in der Bestrafung oder in der Bekehrung des Sünders, je ärger er sündigt, desto mehr; aber diese Verherrlichung besteht eben gerade in dem Tode des Sünders, indem er entweder der Sünde stirbt, der er zuvor lebte, oder indem er mit allen andern Sündern den ewigen Tod leidet in der Verdammniß (Kap. 3, 4). — Beschreibung von feindselig gesinnten Menschen, welche Andern durch ihre Reden zu schaden trachten. Schlund, Zunge und Lippen, drei Sprachwerkzeuge, welche von innen die Worte herausfördern (Kap. 3, 13). — Je vollständiger und tiefer das Gebot, desto stärker verkündigt es uns die Verdammniß, desto weniger kann es Glauben und Hoffnung auf die Seligkeit in uns erwecken (Kap. 3, 20). —

Lisco: Dem Christen helfen seine Sakramente auch nur, wenn er im Glauben lebt (Kap. 2, 25). — Wovon der sittliche Werth des Menschen vor Gott abhängt (V. 25, 26). — Israel's Vorzüge (Kap. 3, 1—4). — Wer den Grundsatz hat: „Laßt uns sündigen, damit Gutes daraus entstehe", den trifft gerechte Verdammniß, denn Gott will nur durch unseren Gehorsam von uns verherrlicht werden, aller Ungehorsam schändet gewissermaßen seine Majestät, endet aber auch mit des Sünders Verderben und gereicht so ebenfalls zur Rechtfertigung oder Verherrlichung des heiligen und gerechten Gottes (Kap. 3, 8).

Heubner: Das äußere Kirchenthum, das Bekenntniß, hat nur Werth, wenn es zur Herzens- und Lebensreligion führt; sonst gilt es dem Heidenthume gleich (Kap. 2, 25). — Der große Unterschied des auswendigen und des inwendigen Christenthums. Das wahre Christenthum ist etwas Inneres (Kap. 2, 28). — Der rechte Verehrer Gottes ist inwendig, ist der Welt verborgen, ist nur Gott bekannt (Kap. 2, 29). — Der Werth, die Würdigkeit des Frommen ist über alles Urtheil der Welt erhaben: 1) weil die wahre Frömmigkeit in der Welt keineswegs für das Höchste gilt, sondern das, was Vortheil bringt, was glänzt; 2) weil die Menschen gar nicht diesen inneren, lauteren Sinn erkennen können, ihn auch Andern nicht zutrauen; 3) weil die Welt diesen Sinn nicht belohnen kann (Kap. 2, 29). — Anvertraut ist uns Gottes Wort: gebrauche es recht, erhalte, pflanze es fort. An vielen Orten ist es verschwunden durch Schuld der Menschen (Asien), Kap. 3, 2. — Gottes Ehre ist unantastbar. Auf Gott darf nie etwas kommen; es wäre Frevel, Gott die Schuld von irgend etwas beizumessen (Kap. 3, 4). — Gottes Gerechtigkeit kommt desto heller an den Tag, jemehr sich die Ungerechtigkeit der Menschen äußert (Kap. 3, 5). — Alle Gesinnung des Hasses ist der Wurzel nach ein Tödtenwollen (Kap. 3, 15). — Jeder Mensch ist schuldig vor Gott, ihm straffällig; er soll es aber auch für sein Bewußtsein werden, es erkennen und bekennen (Kap. 3, 19). — Das Gesetz will ganz in allen seinen Geboten erfüllt sein (Kap. 3, 20.)

Spener: Es ist dieselbe Lästerung, welche derselbe alte Lästerteufel damals den Aposteln aufgebürdet hat, die noch oft gegen die Lehre von der Gnade Gottes geführet und diese also mißdeutet wird, als lehre man die Leute freventlich sündigen, daß Gott durch der Sünden Vergebung hochgepriesen werde (Kap. 3, 8).

Besser: Herzensbeschneidung ist die rechte Beschneidung (Kap. 2, 29). — Daß Gott in Gnaden Recht behält in seinen Worten an Sündern, die er gerecht macht durch den Glauben an Jesum, das ist das evangelische Freudenthema des Römerbriefs (Kap. 3, 4).

Zur neuen Perikope am vierten Sonntage nach Epiphanias: II, 1—11. Deichert: Vor Gott dem unbestechlichen Richter werden alle mit Schanden bestehen, wenn sie nach dem Gesetze gerichtet werden.

Zur neuen Perikope am fünften Sonntage nach Epiph. II, 12—16. Deichert: Zur Verdammniß führen verschiedene Wege, zum Leben aber nur Einer.

Lange, zu V. 16—24: Das furchtbare Warnungsbild in dem Fall der Juden. — Wie sich dieses Warnungsbild auch in der Kirche vor der Reformation wieder gezeigt hat und vielfach jetzt zeigt. — V. 25—29: Vergleichung unserer Stelle mit Matth. 21—28. — Die große Verantwortung, welche für den Gläubigen darin liegt, daß Gott sich ihm in seinem Worte gewissermaßen selber anvertraut. — Gott in seiner Bundestreue ein Fels. — Wie der Unglaube wider Gott ist, und doch der Absicht Gottes dienen muß. — Kap. 3, 1—8: Einen Vorzug haben und doch keinen. — Die Zeugnisse der Schrift von dem menschlichen Sündenverderben. — V. 8—19: Wie so eitel das Bestreben sei, durch das Gesetz gerecht zu werden: 1) darum daß kein Fleisch u. s. w.; 2) denn durch das Gesetz u. s. w.

Sechster Abschnitt: Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ohne das Gesetz durch den Glauben an Christum für alle Sünder ohne Unterschied durch die Darstellung Christi als des Versöhners („Gnadenstuhls"). Die Gerechtigkeit Gottes in Christo als rechtfertigende Gerechtigkeit.

Kap. 3, 21—26.

Siebenter Abschnitt: Die Aufhebung des Sichselbstrühmens (des Eigenruhms) der Menschen durch das Gesetz des Glaubens. Die Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke. Erster Beweis aus der Erfahrung: Gott ist der Gott der Heiden wie der Juden, wie dies die Thatsache des Glaubens der Heiden zeigt. Wahre Erneuerung des Gesetzes durch den Glauben.

V. 27—31.

21 Nun aber ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart; bezeugt [be-
22 glaubigt] von dem Gesetz und den Propheten. *Und zwar die Gerechtigkeit Gottes durch
den Glauben Jesu Christi für Alle und auf Alle, welche glauben. Denn es ist kein
23 Unterschied. *Denn Alle haben gesündigt [sind Sünder geworden] und ermangeln der Herr-
24 lichkeit [des Gerechtigkeitsglanzes, des Ruhmes] von Gott. *Als die gerechtfertigt werden
25 umsonst von seiner Gnade durch die Erlösung, die in Christo Jesu ist. *Welchen Gott
[für sich] herausgestellt hat als [das erfüllte] Sühnungsstift [Caporeth, Gnadenstuhl] durch
den[1]) Glauben in seinem Blute — zur Erweisung seiner Gerechtigkeit, von wegen der
26 Vorbeilassung [Nichtheimsuchung] der vorher geschehenen Sünden. *Unter der Geduld
Gottes auf die[2]) Erweisung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen [Entscheidungs-] Zeit hin-
aus: damit er ein und derselbe sei, gerecht und rechtfertigend den, welcher aus dem
Glauben Jesu[3]) ist.

* * *

27 Wo bleibt nun das Rühmen? Es ist ausgeschlossen. Durch was für ein Gesetz?
28 Durch der Werke Gesetz? Nicht also, sondern durch das Gesetz des Glaubens. *So
urtheilen wir nun[4]), daß der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben[5]) ohne
29 Werke des Gesetzes. *Oder ist Gott blos[6]) der Juden [Gott]? Nicht auch der Heiden?
30 Ja, auch der Heiden. *Da zumal[7]) es der einige Gott ist, welcher rechtfertigen wird
31 die Beschneidung aus Glauben und die Vorhaut durch den Glauben. *Heben wir also
das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne, sondern wir stellen das Gesetz
recht fest.

Exegetische Erläuterungen.

1. Abschnitt Kap. 3, 21—26: Der Gegensatz der Heilszeit der Rechtfertigung gegen die alte Zeit der Sünde und des Todes. — **Nun aber.** Erklärungen des *νυνί*: 1) Gegensatz der Zeiten (Grotius, Tholuck, Phil. u. A); 2) Gegensatz der Verhältnisse der Sachlage: frü-

1) Für den Artikel *τῆς πίστ.* Cod. B. und A. Chrysost., Theodoret.

2) *Τὴν*, Cod. A. B. C. D.

3) Der Zusatz *Ἰησοῦ* findet sich in den Codd. A. B. C. K. Lachmann.

4) Für die Lesart *γάρ* spricht zwar außer dem Cod. A. auch der Sin.; für *οὖν* spricht aber außer B. C. ꝛc. besonders der Zusammenhang.

5) Die Lesart: *δικ. ἄνθρ. πίστ.*

6) Für *μόνον* zeugt Lachmann mit Codd. A. C. F. und vielen Anderen. Für *μόνων* Tischendorf mit Cod. B. und alten Vätern.

7) *Ἐπείπερ*, gegenüber dem *εἴπερ*, welches letztere wahrscheinlich entstand, weil das erstere nur hier vorkommt im N. T. (s. Meyer).

her Abhängigkeit vom Gesetz, jetzt Unabhängigkeit vom Gesetz (Pareus, Piscat., Meyer, de Wette); 3) in der Soteriologie fallen die beiden Gegensätze: alte und neue Zeit, altes und neues Verhältniß, in Eins zusammen. — **Ohne das Gesetz.** 1) Das *χωρὶς νόμου* auf *πεφανέρωται* bezogen (Luther, Meyer u. A.); 2) auf *δικαιοσύνη* bezogen (August., Wolf u. A.: die Gottesgerechtigkeit, die ohne Gesetz dem Gläubigen zu Theil wird). Die letztere Vorstellung ist nicht richtig. Die erstere widerspricht freilich auch der einsichtslosen Ansicht von Hegel u. A., als sei Christus durch das Urtheil des alttestamentlichen Gesetzes gestorben. *Πεφανέρωται.* Dies ist nun die vollendete Offenbarung der Gerechtigkeit, wie Joh. 1, 17 die vollendete Offenbarung der Gnade und Wahrheit, Ephes. 1, 19 die vollendete Offenbarung der Allmacht dargestellt ist. — Alles Einzelbestimmungen der vollendeten neutestamentlichen Offenbarung selbst. Der Ausdruck setzt nicht schlechthin „das vorherige Verborgensein in Gottes Rathschluß voraus" (Meyer). Denn das Alte Testament war relative werdende Gottesoffenbarung auch in Beziehung auf die Gerechtigkeit. Aber im Vergleich mit dieser Vollendung war jene werdende Offenbarung noch wie eine Verhüllung. — **Bezeugt von dem Gesetz.** Es ist also kein Widerspruch zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Das Alte Testament selbst ist in seinem Kern weißagendes Zeugniß vom Neuen, also auch von der Glaubensgerechtigkeit (s. Kap. 4 und 10, 6; Apostg. 10, 43; Kap. 15). Und zwar nicht nur die Propheten (Jes. 28, 16; Habak. 2, 4) zeugten für diese Gerechtigkeit, sondern auch das Gesetz im engeren Sinne (die Patriarchen u. s. w.); ja selbst im engsten Sinne, z. B. das Gesetz vom Sühnopfer (3 Mos. 16). — **Durch den Glauben Jesu Christi.** Die gangbare Erklärung ist: durch den Glauben an Jesum Christum. Meyer führt dafür an den Sprachgebrauch (Mark. 11, 22; Apostg. 3, 16; Gal. 2, 20; 3, 22; Ephes. 3, 12 ꝛc.), sowie die pragmatische Beziehung der *πίστις* auf die *δικαιοσύνη*. Die Erklärung von Benecke durch die Treue Christi wird sogar von Tholuck übergangen. Wir setzen Glaubenstreue Jesu Christi. Gründe: 1) die *πίστις θεοῦ* (Kap. 3, 3); wozu kommt die Cohärenz der Begriffe *πιστεύσθαι, πιστεύειν, πίστις θεοῦ*, gegenüber den Begriffen *ἀπιστέω, ἀπιστία*, und correspondirend mit den Begriffen: Gerechtigkeit Gottes, Gerechtigkeit Christi, Gerechtigkeit des Glaubens; 2) der Zusatz: in unserer Stelle *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας*. Womit zu vergleichen Kap. 1, 17 *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν;* 3) die Stellen Gal. 3, 22; Ephes. 3, 12 selbst; vergl. Hebr. 12, 2. Nach seiner Erkenntniß freilich wandelte Christus nicht im Glauben, sondern im Schauen, nach dem ethischen Kern des Glaubens aber, dem Vertrauen und der Treue, ist er der Fürst des Glaubens. 4) Von der Gerechtigkeit Gottes kann nicht gesagt werden, sie sei erst geoffenbart worden durch den Glauben an Christum. Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Treue Christi ist der Grund des rechtfertigenden Glaubens, nicht aber ist der Glaube Grund dieser Offenbarung. 5) So kann auch das *διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* nicht als Begründung des *ἱλαστήριον* verstanden werden. — **Für Alle und auf Alle.** Das *εἰς* bezeichnet die Richtung, die ideale dynamische Bestimmung der *δικαιοσύνη;* das *ἐπὶ* die Verwirklichung, die Aneignung. Vielfach sind beide Präpositionen als identische zusammengefaßt und erklärt worden: zur Verstärkung des Sinnes für Alle (so Rückert u. A.); wogegen Theodoret, Oekum. u. A. willkürlich *εἰς* auf die Juden bezogen haben, *ἐπὶ* auf die Heiden; nach Morus u. A. sollte *καὶ ἐπὶ* ꝛc. weitere Erklärung des *εἰς πάντας* sein. — **Denn es ist kein Unterschied.** Wegen des folgenden *γάρ* ist dieser Satz auf das Vorige zu beziehen. Es ist weder ein Unterschied zwischen Juden und Heiden, noch in Bezug auf das Bedürfniß der Rechtfertigung ein Unterschied zwischen denen, die sich als Thäter oder als Uebertreter des Gesetzes nach Kap. 2, 7 ff. erwiesen haben. — **Denn Alle haben gesündigt.** Sie haben gesündigt in dem Sinne, daß sie Sünder geworden sind. Daher aor. (II) und nicht perfect. Sie haben in der Weise gesündigt, daß sie auch noch immer am Sündigen sind. Aber auch mit einem Anfang der Uebertretung schon ging die Gerechtigkeit ganz verloren. — **Und ermangeln der Herrlichkeit.** *τῆς δόξης.* Erklärungen: 1) des Rühmens vor Gott, gloriatio (Erasmus, Luther, Rosenmüller u. A.); 2) die *δόξα θεοῦ* als das Ebenbild Gottes (Flacius, Chemnitz, Rückert, Olsh., s. 1 Kor. 11, 7); 3) die Herrlichkeit des ewigen Lebens (Oek., Glöckler ꝛc. Beza, Bengel, als Theilnahme an der Glorie Gottes); 4) die Ehre vor Gott (Calvin, Köllner); 5) die Ehre, die Gott gibt (der genitiv auct.), Piscat., Grot., Phil., Meyer, Tholuck: die Ehrenerklärung gleich Gerechterklärung. Das würde also heißen: weil ihnen die Gerechterklärung von Seiten Gottes fehlt, müssen sie — gerecht erklärt werden. Es ist nicht zu übersehen, daß hierher auch Menschen gehören, die als inwendige Juden nach Kap. 2, 29 schon *ἔπαινος ἐκ θεοῦ* haben. Allerdings ist die Rede von der Gerechtigkeit vor Gott, weil von dem Gerichtsforum Gottes die Rede ist. Aber was ihnen von Adam oder von Alters her mangelt, ist nicht schon die Gerechtigkeit der Rechtfertigung, denn durch diese soll ja eben jener Mangel ersetzt werden, sondern die Gerechtigkeit des Lebens (nicht gleich Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes) als Lebensruhm oder Glanz von dem Urtheilsspruch Gottes bezeichnet. Wie aber die *δικαιοσύνη* des Menschen aus der *δικαιοσύνη* Gottes kommen muß, um vor ihm zu gelten, so auch die *δόξα*. Daher ist die Alternative: von Gott oder vor Gott eine falsche Alternative. Dem Mangel entspricht nun aber auch der Ersatz: die *δικαιοσύνη* Christi wird zur *δικαιοσύνη* des Gläubigen und daher seine *δόξα* zur *δόξα* desselben (Röm. 8). Die Erklärung: eine *δόξα*, wie sie Gott selber eignet (Hofmann), verträgt keine Beleuchtung. — **Als die gerechtfertigt werden,** d. h. indem sie gerechtfertigt werden. Das particip. gibt in Verbindung mit dem Folgenden den Modus an, durch welchen ihr Mangel an göttlicher *δόξα* vollständig offenbar wird, sowie den Gegensatz, welcher diesem Mangel gegenüber eintritt. Das *δικαιοῦσθαι* tritt nicht nur dem Ermangeln des Ruhms gegenüber (nach Luthers Erklärung: und werden gerecht), sondern eben unter dem *δικαιοῦσθαι* stellt sich die Thatsache jenes *ὑστερεῖσθαι* vollständig heraus. Das individuelle Weltgericht und die individuelle Rettung sind der Thatsache nach in Eins verschlungen; Buße und Glauben, Hungern und Dürsten nach der Gerech-

tigkeit und Sattwerden. — **Umsonst.** *δωρεάν*, geschenksweise; nicht aus Verdienst (Kap. 4, 4; vergl. 2 Thess. 3, 8). — **Von seiner Gnade.** Der Begriff Gnade bezeichnet die Synthese der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes, die höchste Manifestation seiner Huld, wie sie in freier Selbstbewegung als Liebe umsonst, als Gerechtigkeit in den Bedingungen des Rechts die Schuld des Sünders tilgt. — **Durch die Erlösung,** *ἀπολύτρωσις*. Als die Causalität dieser *ἀπολύτρωσις* wird die Gnade Gottes bezeichnet. Die *ἀπολύτ.* ist daher hier als die allgemeinste Fassung der Thatsache der Erlösung anzusehn, wie sich das auch ergibt durch den Zusatz: *τῆς ἐν X. Ἰ.*, was nicht aufzulösen ist in den Ausdruck: die durch Jesum Christum geschehen ist. Selbst daß Christus hier nach Cod. A. voranstehen soll, könnte seine Bedeutsamkeit haben. Die *ἀπολύτρωσις* oder die Erlösung, Loskaufung im weiteren Sinne, umfaßt als prinzipielle Erlösung: 1) die *καταλλαγή*, Röm. 5, 10; 2 Kor. 5, 18: Befreiung von dem Groll der Sünde; 2) den *ἱλασμός*, 2 Kor. 5, 14; V. 21; Galat. 3, 13; Ephes. 1, 7; Col. 1, 14; Hebr. 2, 17: Befreiung von der Schuld der Sünde; 3) die *ἀπολύτρωσις* im engeren Sinne, Röm. 5, 17; 6, 2; 6, 18. 22; 8, 2. 21; Gal. 5, 1; Tit. 2, 14; Hebr. 2, 15; V. 18: Befreiung von der Herrschaft der Sünde. Dieselbe *ἀπολύτρωσις* endlich als peripherische oder schließliche Erlösung bezeichnet die Versetzung aus dem Zustand der streitenden Gemeinde in den Stand der triumphirenden: Luk. 21, 28; Röm. 8, 23; Ephes. 1, 7. 14; 4, 30. Mit Recht wird hier der *ἱλασμός* als die centrale Heilswirkung der ganzen *ἀπολύτρωσις* dargestellt. — **Welchen Gott herausgestellt hat.** Erklärungen des *προέθετο*. 1) Vorher bestimmt hat (Chrysost., Oekum., Fritzsche u. A. mit Beziehung auf Ephes. 1, 9); 2) Kypke: substituit, nostro loco dedit. Meyer: „Lexikalisch falsch; 3) öffentlich ausgestellt (Vulg., Luther, Beza, Bengel, de Wette, Phil., Meyer, Tholuck). Meyer: Diese aus dem griechischen Gebrauche liquide Bedeutung von *προτίθημι* (Herod. 3, 148; 6, 21; Plato Phädr. S. 115 ꝛc.) ist wegen der Correlation zu *εἰς ἔνδειξιν* entschieden anzunehmen. Das eigene Interesse Gottes ist durch das Medium markirt. Was durch die Kreuzigung geschehen ist. Vergl. die Rede Jesu bei Joh., wo er sich mit der Schlange Mosis vergleicht, Joh. 3." Diese Erklärung erhält erst ihr volles Gewicht durch das folgende *ἱλαστήριον*. Ein Substantiv neutraler Form, gebildet aus dem Adjektiv *ἱλαστήριος*, was sich auf Sühnakte bezieht, s. die Lexica. In der Sept. vorzugsweise Bezeichnung des Deckels der Bundeslade כַּפֹּרֶת, welcher am großen Versöhnungstage (3 Mos. 16, 13) mit dem Blute des Sühnopfers besprengt wurde. Außerdem wurde der Absatz des Brandopferaltars so genannt (Ezech. 43, 15). S. auch 2 Mos. 25, 22 u. A. Erklärungen: 1) Sühnopfer. Bei Einigen mit dem Zusatz *θῦμα* (Clerikus, Reiche, de Wette, Köllner, Fritzsche); 2) Sühnmittel (Vulg.: propitiatio; Castellio: placamentum, Morus, Usteri, Rück.); 3) der Deckel der Bundeslade (Erasmus, Luther [Gnadenstuhl], Calvin, Grotius, Calov, Olsh., Phil.). Gegen die erste Auslegung spricht: 1) das Sühnopfer wird nicht von Seiten Gottes dem Menschen dargebracht, sondern der Mensch bringt es durch den Hohenpriester Gott dar (s. Philippi); 2) das Opfer wird nicht öffentlich ausgestellt; 3) die Permanenz der Wirkung des Opfers fordert einen anderen Ausdruck, und dieser ist Christus der Gekreuzigte als die permanente Versöhnung selbst. Hiermit ist auch die zweite Erklärung beseitigt, welche außerdem auch Meyer zu abstrakt findet. Für die Erklärung Nr. 3 spricht: 1) die Sept. hat die כַּפֹּרֶת *ἱλαστήριον* übersetzt (2 Mos. 25, 18. 19. 20. 21 ꝛc.); 2) auch Hebr. 9, 5 bezeichnet *ἱλαστήριον* den Deckel der Bundeslade; 3) die den ganzen Brief durchziehende Anschauung von dem Gegensatz zwischen dem alten, theils heidnischen, theils nur symbolischen Kultus und dem neutestamentlichen realen Kultus spricht für diese Fassung. Dazu dann auch das *προέθετο*. Sowie nach Joh. 1, 14 die *δόξα* oder Schechina in der Person Christi aus der Verborgenheit des Allerheiligsten herausgetreten ist und unter den Gläubigen gewohnt hat, so erscheint nach unserer Stelle das *ἱλαστήριον* aus dem Allerheiligsten herausgestellt in die Oeffentlichkeit der ganzen Welt für die Gläubigen. S. Sacharj. 13, 1: der offene Born; 4) das *ἱλαστήριον* vereinigt als Symbol die verschiedenen Momente der Versöhnung. Als der Deckel der Bundeslade selbst ist es der Thron des göttlichen Waltens der Cherubim nach oben, die Bewahrung des Gesetzes mit seinen Forderungen nach unten. Mit dem Sühnblut besprengt aber ist es nach oben die Hingebung in das Gericht des göttlichen Waltens, und darum nach unten die Genugthuung für die Forderungen des göttlichen Gesetzes. Auch Philo nannte den Deckel der Bundeslade das Symbol der gnädigen Majestät Gottes. Dieser Auslegung soll entgegen sein (nach Meyer): 1) daß nicht der Artikel steht *τὸ ἱλ.* Allein damit würde das typische Gegenbild, das alttestamentliche *ἱλ.* ausgeschlossen. Die erforderliche Articulirung liegt hier in *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*; 2) der Name soll in seiner Anwendung auf Christum zu sehr exabrupto auftreten. Antwort: Da zu jedem Sühnopfer eine Sühnstätte gehörte, so mußten auch die Begriffe Sühnstätte und Sühnopfer den Lesern gleich geläufig sein, und zwar nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden, obschon hier der Begriff sich an das alttestamentliche Symbol anschließt. 3) Sollte Christus als Caporeth gedacht werden, so wäre das *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* in coucinu, da die Caporeth vielmehr als *ἔνδειξις* der göttlichen Gnade erscheinen müßte (Meyer). Dieser Einwand beruht einfach auf Mangel an Auffassung des paulinischen Begriffs der Gerechtigkeit (s. oben). Nach ihm ist die Gerechtigkeit nicht blos richtend und tödtend, sondern in ihrer vollendeten Offenbarung auch rettend und belebend. Die Gnade selbst heißt nach der einen Seite Gerechtigkeit, wie nach der anderen Liebe. 4) Heißt es, die Vorstellung von Christus als dem Antitypus des Ladendeckels kehrt im ganzen Neuen Testament niemals wieder. Antwort: auch die Typen: Christus das Gegenbild der ehernen Schlange (Joh. 3, 14), Christus das Fluchopfer (Gal. 3, 13) und A. finden sich nur einmal. Man hat auch entgegnet, das Bild passe nicht, weil der Ladendeckel und die Blutbesprengung zwei verschiedene Dinge gewesen seien, wogegen auch Meyer bemerkt: Christus sei ja auch Opfer und Hoherpriester zugleich. Wie einsichtslos wegwerfend

sich Rückert und Fritzsche über die richtige Erklärung geäußert, darüber s. Tholuck. (Ueber das ἱλαστήριον Thol. S. 51). — **Durch den Glauben in seinem Blut.** Verschiedene Erklärungen: 1) Durch den Glauben an sein Blut (das ἐν statt εἰς, Luther, Calvin, Beza, Olsh. u. A.). Obschon diese Fassung sprachlich möglich ist, so ist doch der Gedanke nicht nur unklar, sondern unrichtig, daß Gott durch den Glauben an das Blut Christi ihn selber zum Gnadenthron für die Menschheit soll gemacht haben. Der Glaube in diesem Sinne ist ein consequens der gestifteten Versöhnung, nicht aber ein antecedens. 2) Die gleiche Einwendung ist zu machen gegen die Construktion von Meyer u. A., nach welcher beide Sätze διὰ τῆς πίστ. und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι neben einander auf προέθετο zurückgehen sollen; nämlich so, daß der Glaube die subjektive Bedingung, das Blut Christi die objektive Bedingung der Aufstellung Christi als Sühnopfer wäre. Abgesehen davon, daß doch eine objektive Bedingung der subjektiven vorangehn sollte, so ist die Versöhnung vor dem Glauben im Sinne der neutestamentlichen Heilsannahme da. Der Glaube ist also die durch den alttestamentlichen Offenbarungsglauben, den produktiven Glauben, bereits vermittelte vollendete Glaubenstreue Christi (s. V. 22), die sich eben in dem Blute seines Opfertodes zur ewigen Geistesерscheinung und Wirkung für die Welt gemacht hat. Die Erklärung von Wolf, Schrader u. A., „das da versöhnende Kraft hat, wenn man glaubt", ist eine dogmatische Paraphrase, welche dem Ausdruck nicht entspricht. Die Darstellung Christi als ἱλαστήριον in seinem Blute ist das Erscheinungsbild, welches zu der weiterhin folgenden ἔνδειξις dient. — **Zur Erweisung seiner Gerechtigkeit.** Zur vollendeten Offenbarung und Feststellung derselben. Wie schwer es der Theologie geworden ist, sich Gottes Gerechtigkeit als Gerechtigkeit schaffende Gnade zu denken, das beweisen die auseinandergehenden Deutungen des Wortes δικαιοσύνη. Wahrhaftigkeit (Ambros., Beza u. A.); Güte (Theodoret, Grot. u. A.); Heiligkeit (Neander, Fritzsche); die richterliche Gerechtigkeit (Meyer); die gerechtmachende (Chrysost., Augustin u. A.); die Gerechtigkeit, die Gott gibt (Luther u. A.). Es ist eben die Gerechtigkeit Gottes in der Fülle ihrer Offenbarung, wie sie von Gott ausgehend die Sühne des Gesetzes fordert und durch Christum leistet, und die Gerechtigkeit des Glaubens in der Rechtfertigung stiftet als Prinzip der Gerechtigkeit des neuen Lebens. Denn die Gerechtigkeit Gottes bildet ebenso einen ungebrochenen graden Strahl von seinem Herzen aus bis zur Erscheinung in der erneuten Menschheit, wie die Wahrheit, wie die Allmacht, wie die Liebe. — **Von wegen der Vorbeilassung.** Die πάρεσις ist nicht zu verwechseln mit der ἄφεσις, wie dies Coccejus in einer besonderen Abhandlung: de utilitate distinctionis inter πάρεσιν et ἄφεσιν (Tom. VII) dargethan hat. Das richtende Walten Gottes hat in der vorchristlichen Zeit weder in dem Opferfeuer der israelitischen Theokratie noch in den Zornesoffenbarungen über der alten Welt, über Juden und über Heiden als ein vollendet ideales Weltgericht gewaltet. Bei allen relativen Bestrafungen und Sühnungen hat doch Gott die Sünden nach ihrem vollen Maße, besonders nach ihrer inneren Seite, an den vorläufigen Sühne- und Gerichtsstationen vorbeigelassen auf den Tag der vollendeten Offenbarung seiner Gerechtigkeit hin. Daher wird auch weiterhin die Zeit der πάρεσις als Zeit der ἀνοχή bezeichnet. Gott ließ die Heiden ihre eigenen Wege gehen (Ps. 81, 13; 147, 20; Apostg. 14, 16); er übersah die Zeiten der Unwissenheit (Apostg. 17, 30). Bei den Juden aber mußte der eine der beiden Böcke, welcher am großen Versöhnungsfeste in die Wüste entlassen wurde, diese πάρεσις in symbolischer Bestimmtheit darstellen (3 Mos. 16, 10). Dies ist aber nicht nur eine transscendente, sondern auch der Welt immanente Thatsache. Wie wenig die Theokratie die Schuld der Welt gründlich aufgehoben hat, wird darin offenbar, daß die Verwalter der Theokratie in Verbindung mit der heidnischen Welt Christum an's Kreuz geschlagen haben. — **Der vorhergeschehenen Sünden.** Es sind die Sünden der ganzen Welt, aber nicht als Gesammtschuld genannt, sondern als eine Summe von Einzelsünden, weil die Gerechtigkeit erst die in den Sünden offenbar gewordene und gereifte Sünde heimsucht. — **Unter der Geduld Gottes zu der Erweisung.** Construktion: 1) Oekum., Luther u. A. beziehen die ἀνοχή auf προγεγονότων. 2) Meyer bezieht sie auf die πάρεσις. Vermöge der Nachsicht. Die Nachsicht enthalte den Grund der πάρεσις. 3) Reiche bezieht sie auf εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης zurück, und erklärt: die δικ. habe sich theils in der Vergebung der Sünden geoffenbart, theils in der Verschiebung des Gerichts. 4) Wir verbinden die ἀνοχή mit πρὸς τὴν ἔνδειξιν zu einem Begriff und nehmen eine Breviloquenz an, wonach προγεγονότων vor ἀνοχή wieder aufgenommen werden muß. Die πάρεσις hängt allerdings mit der ἀνοχή zusammen; ist aber nicht vermöge dieser allein wirksam. Die ἀνοχή bezeichnet die alte Zeit als die Zeit des herrschenden Ansichhaltens Gottes zu dem Ziele hin, in der künftigen Entscheidungszeit die vollkommene Gerechtigkeit zu offenbaren. Die πάρεσις dagegen trat in jener Zeit ein, als die Ergänzung der schon vorläufig eintretenden Sühnungs- und Vergeltungsgerichte. Daher ist auch das εἰς ἔνδειξιν dem πρὸς τὴν ἔνδειξιν nicht gleich. Jene erste ἔνδειξις hat die πάρεσις ergänzt als die in dem Blute Christi sich offenbarende richtende Gerechtigkeit. Die zweite ἔνδειξις ist das Ziel der ἀνοχή, die ganz durchgeführte ἔνδειξις, welche sich verzweigt in die Strafgerechtigkeit und in die rechtfertigende Gerechtigkeit für den, welcher „aus dem Glauben Jesu ist, aus seiner Glaubensquelle Glauben geschöpft hat". Das εἰς ist also nicht lediglich mit dem πρός wieder aufgenommen und vertauscht (Meyer). — **Damit er ein und derselbe sei.** Wir betonen das αὐτός. Damit er sei, d. h. damit er sein Dasein erscheinend erweise. Was die menschliche Anschauungsweise der alten und der neuen Zeit so schwer zusammenfassen konnte: Gerechtigkeit und Nachsicht oder Liebe in einem Geiste, Gericht und Rettung in einem Akte, Tödtung und Neubelebung in einer Wirkung: das hat die Gerechtigkeit Gottes in dem Tode Christi zur vollen Offenbarung gebracht.

Zweiter Abschnitt, V. 27—31: **Wo bleibt nun das Rühmen?** Damit kündigt die große Folgerung aus dem Vorigen sich an. Der lebhafte Ausdruck des Abschnitts geht aus der triumphirenden Zuversicht des Apostels hervor. Die καύ-

χησις ist allerdings nicht gleich καύχημα, Gegenstand des Rühmens (Reiche); aber doch auch nicht gerade: Prahlerei (Meyer), da bei Vielen der auf das Gesetz Pochenden der dogmatische Irrthum vorwaltete. Und wenn auch das jüdische Rühmen vorzugsweise gemeint ist, so ist es nach dem hier stattfindenden allgemeinen Abschluß über die Gerechtigkeit der Juden und der Heiden doch nicht ausschließlich gemeint (s. V. 19). Auch ist mit der Negation der καύχησις hier zugleich das καύχημα negirt. — **Es ist ausgeschlossen.** Vielleicht ist der Ausdruck gewählt mit Beziehung auf die Schranken des Gerichtsforums. Das Gesetz schließt unqualifizirte Kläger und Anwalte aus. Also: **Durch was für ein Gesetz? — Durch der Werke Gesetz?** Da das mosaische Gesetz nur formell ein Gesetz der Werke war, nicht aber nach seiner Intention (s. Kap. 7, 7), so wird die Voraussetzung dieser Frage sein: es gibt kein solches Gesetz der Werke, der Geist des Gesetzes ist das Gesetz des Glaubens; der Sinn der Frage selber aber: Das Gesetz als solches, irrthümlich zu einem bloßen Gesetz der Werke gemacht, ist hinsichtlich seiner Lebensentwicklung zu unvollkommen, als daß es das Rühmen ausschließen könnte (s. Matth. 19, 20). Eine mißliche Aeußerung: „Das zuerst bezeichnete Gesetz, d. i. das mosaische, hat trotz der Wahrheit V. 20 den Dünkel und die Prahlerei erfahrungsmäßig nur (!) genährt (Meyer). — **Durch das Gesetz des Glaubens.** Nach Meyer spricht der Apostel vom Gesetz des Glaubens, weil das Evangelium den Glauben als die Bedingung des Heils vorschreibt. Nach Tholuck und de Wette hat das Wort νόμος hier den Begriff einer religiösen Norm. Nach V. 31 aber will der Apostel dasselbe Gesetz, dessen Aufhebung der Jude ihm zur Last legt, erst recht aufrichten. Dasselbe Offenbarungsgesetz, welches nach seiner analytischen Seite, d. h. in seinen Einzelgeboten den Schein eines Gesetzes der Einzelwerke annimmt, ist nach seiner synthetischen Seite als Eines erkannt, ein Gesetz des Glaubens (5 Mos. 6, 4. 5; Mark. 12, 29; Jakob. 2, 10), weil es als Zuchtmeister auf Christum zum Glauben hintreibt, in ihm zuerst als objektives Prinzip des Glaubens dem Menschen gegenübertritt, und sich sodann als subjektives Glaubensprinzip zur Norm des neuen Lebens gestaltet. — **So urtheilen wir nun.** Das λογιζ. nicht: wir schließen, aber auch nicht lediglich: meinen (Thol.). Vollends würde dieses meinen, mit der Lesart γάρ verbunden, keinen guten Sinn geben. Der Ausdruck: „Denn wir meinen", wäre eine seltsame Beweisführung. Auch ist es nicht die subjektive Thatsache der Rechtfertigung, welche die vorhin beschriebene objektive Heilsökonomie feststellt, sondern diese ist es, welche einerseits die falsche Rechtfertigung, nämlich aus den Werken ausschließt und andererseits die wahre Rechtfertigung, die Rechtfertigung aus dem Glauben, begründet. Sodann kommt in Betracht, daß der Apostel den Satz V. 28 nun als Hauptsatz aufstellt für die ganze weitere Folge, nicht aber ihn als Beweis verwenden will für den negativen Satz, daß der Mensch nicht durch die Werke gerecht werde. — **Durch den Glauben.** Der Zusatz Luthers: allein wird von Tholuck vertheidigt (auch die Nürnberger Bibelausgabe von 1483 lese: nur durch den Glauben); Meyer bemerkt richtig: es gehörte nicht in die Uebersetzung, rechtfertigt sich aber in der Erklärung durch den Context. — **Ohne Werke des Gesetzes.** Dies ist natürlich auf δικαιοῦσθαι zu beziehen, nicht auf den Glauben. Bei dem gerechtfertigt werden kommen Werke des Gesetzes nicht zur Mitwirkung. — **Oder ist Gott blos.** Das εἶναί τινος, Jemand angehören. Daß Gott blos der Juden Gott sei, setzten allerdings die rabbinischen und später die talmudistischen Juden voraus (s. Tholuck S. 162. Meyer verweist auf Eisenmengers entdecktes Judenthum I, S. 587.) Paulus kann ohne weiteren Beweis erklären: **Ja auch der Heiden Gott.** Der Apostel hat aber hier zunächst nicht an die Aussprüche der Propheten gedacht, worauf Tholuck hinweist, sondern an dieselbe Thatsache der christlichen Erfahrung, worauf Petrus hinweist, Apostg. 10, 46 ff.; 15, 9, und er selber Gal. 3, 5. In der Thatsache der Glaubensseligkeit der Heiden, durch welche auch erst sein Apostolat für die Heiden vollständig besiegelt wurde (s. 1 Kor. 9, 2) fanden auch die alttestamentlichen Zeugnisse ihre Beleuchtung und Bestätigung. — **Da zumal es derselbe.** Das ἐπείπερ, alldieweil; sintemal. Nach Meyer liegt das Gewicht des Beweises auf der Einheit Gottes, dem Monotheismus; der Context legt aber das Gewicht auf die Thatsache, daß die Rechtfertigung der Juden und der Heiden als eine göttliche Thatsache, die also zweigetheilt erscheint, auf den Einen Gott zurückgeführt werden muß. Das Futurum δικαιώσει ist allerdings nicht für δικαιοῖ gesetzt (Grot. u. A.), noch weniger bezieht es sich auf das Weltgericht (Beza, Fritzsche), sondern es setzt die Erfahrung voraus, daß Juden und Heiden schon gerechtfertigt sind, um die darauf sich gründende Zukunft, daß Juden und Heiden werden gerechtfertigt werden, besonders hervorzuheben. — **Die Beschneidung aus Glauben.** Auffallend ist nicht nur der Wechsel der Präpositionen ἐκ und διά, sondern auch, daß das zweite Mal der Artikel steht, das erste Mal nicht. Der Präpositionswechsel wird aber ebenso wie das Ausfallen des Artikels bei ἐκ von Meyer für indifferent erklärt. „Calvin findet in dem Präpositionswechsel eine gewisse Ironie: si quis vult habere differentiam gentilis a Judæo, hanc habeat, quod ille per fidem, hic vero ex fide justitiam consequitur" (Thol.). Meyer findet diese Erklärung nicht ohne Grund sonderbar. Aber auch die Indifferenz der Ausdrücke wäre sonderbar. Im Grunde scheint wieder eine doppelte Breviloquenz vorzuliegen: Er wird rechtfertigen die Beschneidung (welche Beschneidung ist aus dem Glauben), eben aus dem Glauben, denn es ist schon ein keimender Glaube da bei dem wahren Juden; und wird rechtfertigen die Vorhaut (die durch den Glauben Vorhaut geworden) durch den Glauben. Oder kürzer: Bei dem Juden ist der Heilsglaube als werdender schon vorhanden, und die Rechtfertigung geht aus der Vollendung desselben hervor, wie die Frucht aus dem Baume; dem Heiden wird der Glaube als ein von Außen kommendes Heilsmittel dargeboten. — **Heben wir also das Gesetz auf?** Hier entsteht die Frage, ob V. 31 den Abschluß der vorhergehenden Gedankenreihe bildet, oder ob er die neue Gedankenreihe eröffnet, welche mit Kap. 4, 1 beginnt, und sich durch dieses Kapitel hindurchzieht. Die erstere Annahme ist die ehemals vorherrschende seit Augustin (Beza, Melancht., Thol., Phil.); die andere ist (nach Theodoret, Pel.)

von Semler u. A., de W., Meyer aufgestellt. Nach Meyer soll Kap. 3, 31—4, 25 die Uebereinstimmung der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben mit dem Gesetz erwiesen werden durch das, was im Gesetz von der Rechtfertigung Abrahams gesagt ist. Gegen die erstere Annahme wird angeführt (Meyer), daß sich alsdann der Satz als eine abrupt hingeworfene Aeußerung ausnehme, und, Philippi's Entgegnung, Kap. 8, 1 werde sie weiter ausgeführt, erledigt die Sache allerdings nicht. Gegen die zweite Annahme bemerkt Tholuck mit Recht, daß alsdann Kap. 4, 1 statt οὖν ein γάρ erwartet würde. So viel ist nun klar, daß V. 31 den Uebergang zum 4. Kap. bildet. An sich aber dient er zum Abschluß des Abschnitts von V. 27—30. Und zwar indem er das Verhältniß des Erfahrungsbeweises: es gibt gläubige Heiden, zu dem Gesetz in's Auge faßt und näher bestimmt. Paulus hatte gezeigt, daß die Rechtfertigung der Heiden mit der Rechtfertigung der Juden auf den Einen Gott zurückzuführen sei. Dadurch, sagt er, wird das Gesetz nicht aufgehoben, sondern festgestellt. In wiefern festgestellt? Die Antwort liegt im Vorigen: In sofern die Einheit Gottes, welche des Gesetzes Voraussetzung ist, verherrlicht wird durch den Einklang seiner Heilswirkungen unter Juden und Heiden. Der Partikularismus entkräftet das Gesetz, weil er das Gesetz zu der Satzung eines Nationalgottes macht; der universelle Monotheismus des Christenthums, erwiesen durch die universelle Rechtfertigung der Gläubigen, stellt das Gesetz nach seinem wahren Wesen erst recht fest, indem er den Universalismus des Gesetzgebers offenbar macht. Der Satz: Heben wir das Gesetz auf, ist mit dem Gefühlsausdruck μὴ γένοιτο hinlänglich abgewiesen. Der gegenübertretende Satz aber: **Wir richten das Gesetz auf**, ist vorläufig schon dadurch beantwortet, daß der νόμος als νόμος πίστεως bestimmt, und auf den lebendigen Gott der Juden und Heiden zurückgeführt worden ist. Dies wird nun allerdings im Folgenden weiter ausgeführt, aber nicht in der Gestalt eines fortgesetzten Beweises, sondern in der Form eines neuen, des Schriftbeweises. Die Frage: In wiefern richtet Paulus oder das Christenthum das Gesetz auf? ist verschieden beantwortet worden, s. Thol. S. 163. Chrysost. u. A.: die σωτηρία in Christo sei das Ziel des Gesetzes; die Meisten: durch die nova obedientia Kap. 6 und 8, 4 werde das Gesetz erfüllt; Tholuck: es sei das Zeugniß des νόμος und der προφῆται gemeint. Allein dies ist ja doch kein neues ἱστάναι. Auch die Ausführung Kap. 4 wäre unter dem Gesichtspunkt kein neues ἱστάναι. Sie ist nur ein neuer Beweis für die Gerechtigkeit des Glaubens: der Schriftbeweis. Die Zurückführung der analytischen Form des Gesetzes aber auf seine synthetische Einheit und auf sein Lebensprinzip, die Entschränkung seines Gehalts vom Partikularismus für Israel zum Universalismus der Offenbarung des lebendigen Gottes aller Menschen, ist die Verklärung des Gesetzes. So wird aber das mosaische Gesetz als der Typus der mosaischen Religion verklärt, in sofern es Repräsentant aller gesetzlichen Elemente der Religion überhaupt ist.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

Erster Abschnitt, V. 21—26. 1. Wie das Alte Testament nach V. 21 von der Glaubensgerechtigkeit des Neuen Bundes gezeugt hat, so zeugt der Neue Bund als vollkommene Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes für die Heiligkeit des Gesetzes im Alten Bunde.

2. Es ist eine mangelhafte und unorganische Auffassung, wenn man annimmt, die volle Offenbarung ist in Christo, aber was die einzelnen Eigenschaften Gottes anlangt, so tritt seine Gerechtigkeit im Neuen Testament mehr zurück als im Alten, damit die Liebe mehr hervortrete. Vielmehr ist auch die Offenbarung der Gerechtigkeit erst im Neuen Bunde vollendet. Sie ist hier so großartig vollendet, daß im Verhältniß zu dieser Vollendung die alttestamentliche Offenbarung der Gerechtigkeit noch als Verhüllung betrachtet werden kann. Gleiches gilt von allen göttlichen Eigenschaften. Im Neuen Bunde wirken sie tödtend und neubelebend, d. h. also schöpferisch. Z. B. auch die Heiligkeit. Daß die Gerechtigkeit in Einheit mit der Liebe die Synthese der Gnade bildet, darüber siehe die Erläuterungen.

3. Ueber die zwiefache Gestalt und Art des Glaubens siehe die Erläuterung zu V. 22.

4. Ebenso über die δόξα θεοῦ (Erläuterungen zu V. 23). Wie die δικαιοσύνη die innere Seite der göttlichen δόξα ist, so ist der Mangel an δόξα auf der Seite des Menschen die Evidenz seines Mangels an δικαιοσύνη. Auch im Glaubensleben zeigt sich derselbe Zusammenhang wieder. Aus dem δικαιοῦσθαι geht das δοξάζεσθαι hervor (Kap. 8, 30).

5. Ueber das δικαιοῦν siehe Kap. 2, 13 und den betreffenden Abschnitt. Ueber die Thatsache, daß erst unter dem δικαιοῦσθαι der volle Mangel des Menschen an eigner Gerechtigkeit hervortritt (s. die Erl. zu V. 21). Der katholischen Bestimmung propter fidem stellt sich die evangelische: per fidem gegenüber. Die Formel: propter fidem hat einen zwiefachen Sinn. Wird der Glaube als Verdienst gefaßt, so kehrt sie die Ordnung des Heilswerks um und verlegt die Causalität desselben in den Menschen. Daß der Apostel Paulus hier (Kap. 5) und durchweg zwischen der redemptio und der justificatio unterscheidet, ergibt sich schon einfach aus dem Präsens δικαιοῦσθαι (V. 28). Christus ist freilich faktisch die Gerechtigkeit der Gläubigen, virtuell die Gerechtigkeit der Menschheit, und insofern könnte im uneigentlichen Sinne auch die Erlösung einmal Rechtfertigung genannt werden. Doch führt schon der Sprachgebrauch des Apostels entschieden über diese Unbestimmtheit hinaus, und daß er die Rechtfertigung als ein Moment der Heilsordnung ansieht, lehrt Kap. 8, 30 unzweifelhaft (vergl. Kap. 5, 18). Das wirkliche Verhältniß zwischen beiden Begriffen, von der neuern Theologie (s. Nitzsch, System: Rechtfertigung) immer mehr in's Klare gestellt, wird wieder verdunkelt durch die Abhandlung von Ritschl über die Rechtfertigungslehre des Apostels; Osiander (Jahrbücher für deutsche Theologen 1857, 4. Heft, S. 795). Der Zusammenhang zwischen der δικαίωσις, welche die Gnade in jedem Gläubigen nach der κλῆσις bewirkt, und dem ἱλασμὸς liegt darin, daß Christus als das vollendete δικαίωμα durch das Evangelium der Menschheit angeboten wird, daß er als ἱλαστήριον προέθετο. Ueber die Versöhnungslehre handelt der

genannte Verfasser in derselben Zeitschrift, Jahrgang 1860, 4. Heft, S. 582 unter der Ueberschrift: Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi. Wie dort besonders die Auseinanderhaltung von Rechtfertigung und Wiedergeburt den Gedankengang bestimmt, so hier die Voraussetzung von Collisionen zwischen den Begriffen Ehre Gottes und Gerechtigkeit Gottes; den Begriffen: Genugthuung Christi und Verdienst Christi; den Begriffen: Rechtspflicht und sittliche Pflicht. Der (wohlverstanden uralte) Begriff der sittlichen Berufspflicht Christi soll zur Berichtigung der überlieferten Versöhnungslehre dienen. Wir meinen die Einheit der Ehre und der Gerechtigkeit zu finden in der Heiligkeit oder Heilighaltung der Persönlichkeit, die Einheit der Genugthuung und des Verdienstes in dem Begriff der Sühne, die Einheit der Rechtspflicht und der sittlichen Pflicht in der Religiosität der Pflicht. Die Liebner-Dornersche Zeitschrift ist überhaupt reichhaltig an hieher gehörigen Abhandlungen. Von Köstlin, 1. Jahrg., S. 68, Gieß, 1857, S. 679 ꝛc. Als Monographie gehört besonders hieher Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre 1853. Auch hier heißt die δικαιοσύνη der Zustand der Rechtbeschaffenheit und δίκαιος ist Jeder, der so ist, wie er seiner Bestimmung gemäß sein soll. Das Resultat des Verfassers ist, „daß Paulus an keiner einzigen Stelle nöthigt, die göttliche Thätigkeit, deren Folge die (vorläufige) menschliche δικαιοσύνη ist, in zwei von einander ausdrücklich gesonderte Acte, den actus efficiens und den actus declaratorius zu spalten, und zwar so, daß nur Letzterem die Bezeichnung δικαιοῦν zukomme.“ — Die großartige Basis der protestantischen Rechtfertigungslehre liegt in den gesunden Erzeugnissen der mittelalterlichen Mystik, z. B. in der deutschen Theologie. Wenn hier durchweg die Ichheit, das Stehen im Ich entgegengesetzt wird der Hingebung an Gott und seinen Willen, so wird damit eben der tiefste Grund für die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben angegeben. Die Rechtfertigung als Zueignung des δικαίωμα Christi für den Gläubigen macht das Evangelium in Kraft des Heiligen Geistes zu einer individuellen spezialisirten Freisprechung von der Schuld der Sünde, die er in seiner Gewissensbefriedigung und Befreiung erfährt. Sie macht das objektive δικαίωμα in Christo zu seiner subjektiven δικαιοσύνη. Sie ist wesentlich eine Gerechtsprechung, aber durch das schöpferische Sprechen Gottes, daher auch Gerechtmachung als Mittheilung eines neuen Lebensprinzips, so aber, daß dieses neue Lebensprinzip allezeit als reine Wirkung Christi erkannt bleibt und sich nicht zur causa machen kann. Die eine Gnadenthat der Gerechtsprechung theilt sich in zwei Akte: 1) Anbietung des δικαίωμα für den Glauben bis zur Erweckung des Glaubens aus freier Gnade. 2) Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit. Die Wirkungen der Rechtfertigung sind negativ die Freisprechung von der Sündenschuld, dem Fluch und dem Strafgericht, positiv die Adoption, oder die Aufnahme in die Kindschaft, womit thatsächlich das Kindwerden des Gläubigen, d. h. die Entscheidung seiner individuellen Wiedergeburt und seine Versetzung in den Friedensstand ausgesprochen ist. Ausführlicheres siehe in den dogmatischen Werken. Abgesehen aber von den rationalistischen Verleugnungen der Rechtfertigung ist zu bemerken, daß sie in alter Zeit vielfach zu sehr mit der Erlösung selbst, in unsrer Zeit, wie auch schon von Osiander, zu sehr mit der Heiligung vermengt worden ist.

6. Ueber das ἱλαστήριον, den ἱλασμός und die ἀπολύτρωσις, s. die Erl. zu V. 25. Ausführliches in meiner positiven Dogmatik, S. 813 ff. Wenn man neuerdings das Wesentliche der Lehre wieder unter der Firma des Anselmus zu beseitigen sucht, so muß bemerkt werden, daß die Mangelhaftigkeit der Darstellung des Anselmus schon im Mittelalter erkannt worden ist und daß sie den relativen Werth derselben nicht aufhebt. Ohne Verständniß für die Bedeutung des Mitleids, des Mitgefühls, der Sühne in Christo, des göttlichen Forums im Gewissen des Sünders, und des Zusammenhanges von Gericht und Rettung im Leiden Christi wie in der Bekehrung des Sünders kommt man dem Begriff der Sühne nicht näher.

7. Gott ist der gerechte Richter und der gerechtsprechende Gott 1) in Einer Gnade; 2) in dem objektiven Erlösungswerk oder in der Rechtfertigung durch den Glauben.

8. Wenn der Apostel V. 27 ein Gesetz der Werke und ein Gesetz des Glaubens einander gegenüberstellt, als einander ausschließend, und dann V. 31 sagt: Wir richten das Gesetz auf, so folgt daraus, daß er jenen Gegensatz V. 27 nur als einen Gegensatz, den die äußerliche Gesetzlichkeit der Juden gemacht hat, oder auch als die Erscheinung des Gegensatzes zwischen alt- und neutestamentlicher Oekonomie anerkennt, daß aber für seine Anschauung demselben eine tiefere Einheit zu Grunde liegt.

9. Ueber das sola Luthers zu V. 28 ist bekanntlich unsäglich viel verhandelt worden. Es hat seine volle Geltung gegenüber den ἔργα νόμου, denn es heißt χωρὶς ἔργ. νόμ. Das sola ist also sogar positiv ausschließend. Aber schließt es auch Werke des Glaubens aus? Antwort: Sobald irgend ein Werk des Glaubens zum Glauben addirt wird, wird es zu einem ἔργον νόμου gemacht. Bleibt das Werk reines Phänomen des Glaubens, so hat es keine Bedeutung für sich.

10. Zu V. 29 ff. Daß Gott auch der Heiden Gott sei, brauchte Paulus nicht mehr selbst aus der Schrift zu beweisen. Das Urphänomen des Neuen Bundes: Seligkeit des Glaubens, Zungenreden, Neues Leben war für die Apostel dem Schriftbeweis durchaus ebenbürtig, und diente zur Exegese des Alten Testaments. Ja es war der spezifisch neutestamentliche Beweis, auf welchen der Apostel erst Kap. 4 den alttestamentlichen folgen läßt. So soll auch das evangelische Bekenntniß zuerst sich durch die Seligkeit des Glaubens und Früchte der Gerechtigkeit in der Gegenwart selbst gegenüber unseliger Seligmacherei im Geiste der Satzung beweisen. Sodann durch Schriftbeweis und Geschichtsbeweis.

11. Wodurch das Christenthum zunächst das Gesetz aufrichte, darüber siehe die Erläuterungen zu V. 31. Seine welthistorische Verherrlichung hat das alttestamentliche Judenthum erst durch das Christenthum erfahren und besonders auch dem von den Juden vielgehaßten Paulus zu verdanken.

Homiletische Andeutungen.

Zu Kap. 3, 21—26.

Die Offenbarung der vor Gott geltenden Glaubensgerechtigkeit durch Jesum Christum. Sie geschieht

1) ohne Zuthun des Gesetzes, obwohl bezeugt durch das Gesetz und die Propheten; 2) für alle Sünder ohne Unterschied, die da glauben; 3) durch die Erlösung in Jesu Christo dem Versöhner, welcher die vor Gott geltende Gerechtigkeit darbietet (V. 21—26). — Das Zeugniß des Gesetzes und der Propheten von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, 1) des Gesetzes durch sinnbildliche Hinweisung auf die Versöhnung; 2) der Propheten durch die Weißagung auf Christus (V. 21). — Wie der Apostel dem Gesetze abspricht, was ihm nicht zukommt, aber läßt, was ihm zugehört. Er spricht ihm ab 1) die angebliche Mitwirkung bei der vor Gott geltenden Gerechtigkeit; er läßt ihm aber 2) das Zeugniß von der zukünftigen Versöhnung (V. 21). — Die Allgemeinheit der Gnade entsprechend der Allgemeinheit der Sünde (V. 22—24). — Was sollen wir als evangelische Christen täglich vor unserem Gott bekennen? Zweierlei: 1) Wir sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den wir vor Gott haben sollten; 2) Wir werden ohne Verdienst gerecht, aus seiner Gnade u. s. w. (V. 23—24). — Christus von Gott als Versöhner (Gnadenstuhl) vorgestellt durch den Glauben in seinem Blut. 1) Wozu? Zur Darbietung der Gerechtigkeit zu diesen (gegenwärtigen) Zeiten; 2) Warum? Weil er in den früheren Zeiten nach seiner göttlichen Geduld die Sünde hatte hingehen lassen und dies an seiner Gerechtigkeit irre machen konnte (V. 25. 26). — Die göttliche Geduld (V. 25). — Gott der allein Gerechte und daher auch allein Gerechtmachende (V. 21).

Luther: Merke dies, da er saget, sie sind allzumal Sünder u. s. w. Ist das Hauptstück und der Mittelplatz dieser Epistel und der ganzen Schrift. Darum fasse diesen Text wohl, denn hier liegt darnieder aller Werke Verdienst und Ruhm, wie er selbst hie saget, und bleibet allein lauter Gottes Gnade und Ehre (V. 23). — Die Sünde konnte weder Gesetze noch kein gut Werk wegnehmen, es mußt's Christus und die Vergebung thun (V. 25). — Der Glaube erfüllet alle Gesetze, die Werke erfüllen keinen Titel des Gesetzes (V. 31). —

Starke: Es ist nur eine Art der Rechtfertigung im Alten und Neuen Testamente, nämlich die aus dem Glauben an Christum (V. 21). — Ein gläubiges Herz haben ist, in der Erkenntniß seiner Sünden einen Hunger und Durst nach der Gnade Gottes in Christo in sich wirken lassen und sich damit die Gerechtigkeit Christi zur geistlichen Sättigung und Erquickung aneignen (V. 22). — Mißbrauche dich des Spruches nicht wider das thätige Christenthum, denn Gottes Ebenbild muß in uns wiedergebracht werden in der Ordnung der Wiedergeburt und täglichen Erneuerung (V. 23). — Gnade und Gerechtigkeit sind die beiden Haupteigenschaften Gottes, die sich im Werke unserer Seligkeit erweisen. Daher weder im Grunde noch in der Ordnung unseres Heils eines von dem andern getrennt werden kann (V. 24). — Der Glaube, der sich das Blut Jesu Christi und seinen Versöhnungstod zueignet und es Gott dem Herrn darbietet, ist allein das Mittel, dadurch Christus auch uns zum Gnadenstuhl wird (V. 25). — Bist du gleich noch so ansehnlich, hochgesessen und begütert, und es fehlt dir am wahren und lebendigen Glauben, so kannst du weder gerecht noch selig werden (V. 26). — Osiander: In der Kirche Gottes muß keine Lehre angenommen werden, die nicht Zeugniß hat in Gottes Wort (V. 21). — Lange: Das blutige Verdienst Jesu ist nicht nur das Objectum, welches der Glaube ergreift, sondern auch das Fundament, worauf er sich zur sicheren Ruhe festiglich gründet und erbauet (V. 25). — Hedinger: Christus unsere Gerechtigkeit! O des herrlichen Trostes, der uns vor Gottes Zorn, dem Fluch des Gesetzes und dem ewigen Tod schützet! Kein Werk, keine Vollkommenheit außer Christo, sondern allein der Glaube macht uns zu lieben Kindern Gottes, gerecht, heilig und selig (V. 25).

Lisco: Die Natur der evangelischen Gerechtigkeit ist, daß sie durch den Glauben an Jesum Christum erlangt wird, und sie kommt zu Allen und auf Alle, die an ihn glauben; wie eine Gnadenfluth strömt sie zu Allen und überströmt sie sogar, auch die Heiden, sie ist also eine Glaubensgerechtigkeit, nicht eine Werkgerechtigkeit. (Wer an den Arzt Jesus Christus vertrauensvoll und gehorsam sich hingibt, erlangt Gottes Beifall, ist in seinen Augen gerecht, V. 22.) — Die Erlösung ihrem Grunde und Endzwecke nach (V. 25. 26). — Im Erlösungswerke offenbart sich Gottes Heiligkeit und Gnade, seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (V. 25. 26).

Heubner: Die schwere Frage ist nun gelöst, die von jeher die Menschen beängstigt hat: wie kann der Sünder Erlösung finden, die Strafe vergeben werden? Das Christenthum spricht: Glaube an Christum (V. 22). — Wie wird die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, bezeuget durch Gesetz und Propheten? 1) Dadurch, daß überall alle Vergebung, alle Erlösung als freies Werk der Gnade Gottes beschrieben; Opfer, eigenes Verdienst für unzulänglich befunden wurde; 2) in den ausdrücklichen Verkündigungen eines zukünftigen Erlösers (V. 21). — Allgemein ist die Unwürdigkeit vor Gott. Dies ist das erste niederschlagende Wort der Offenbarung: Erkenne, daß du ein Sünder bist, ein armer Sünder, d. h. der nichts hat, erst etwas von Gott erlangen muß (V. 23). — Christi Erlösung ist 1) eine Loskaufung (Matth. 20, 28) von der Sündenschuld (Eph. 1, 7); 2) eine Loskaufung von der Strafe der Sünde (Röm. 5, 9); 3) eine Loskaufung von der Herrschaft der Sünde (1 Petr. 1, 18; V. 23). — Die subjektive Bedingung der Erlösung ist der Glaube als Herzensglaube, der auf Christi Versöhnungstod sein Vertrauen setzt, der Glaube: Christus ist für mich gestorben. Dieses für mich ist die Hauptsache! (V. 26.) — Ueber V. 23—25 hat Reinhard im Jahre 1800 die berühmte Reformationspredigt (II, 270) gehalten: Wie sehr unsere Kirche Ursache habe, nie zu vergessen, daß sie ihr Dasein der Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christo verdanke.

Besser: Das Gesetz treibt zwar zur Gerechtigkeit, aber es gibt sie nicht. — Es gibt nicht zweierlei Heilsordnung, eine für die Juden und ehrbaren Leute, eine andere für die Heiden und Zöllner, sondern nur Eine für Alle. — Wir werden gerecht 1) ohne Verdienst; 2) aus Gottes Gnade; 3) durch die Erlösung in Christo Jesu (V. 24). — Die höchste Offenbarung der Gnade Gottes ist zugleich die höchste Offenbarung seiner Gerechtigkeit.

Neue Perikope am sechsten Sonntage nach Epiphanias (III, 19—26). Deichert: Jesus allein und wir allzumal. 1) Wir allzumal Sünder, er

allein heilig; 2) wir allzumal Gott schuldig, er allein, der da gerecht ist und der da gerecht macht.

Lange: Die Heilsthatsache auch ein Wunderwerk Gottes (V. 21). — Die Erlösung als die zweite höhere Wunderwelt im Verhältniß zu der Wunderwelt der Natur. — Der Golgatha erhabener als der Sinai auch in Bezug auf die Gerechtigkeit Gottes. Der Blitzstrahl der neutestamentlichen Gerechtigkeit 1) tödtend; 2) belebend.

Zu Kap. 3, 27—31.

Die Aufhebung des Eigenruhms der Menschen. Sie erfolgt 1) nicht durch das Gesetz der Werke; sondern 2) durch das Gesetz des Glaubens (V. 27)*). — Wie werden wir gerecht? 1) Nicht durch des Gesetzes Werke; sondern 2) allein durch den Glauben (V. 28). — „Allein durch den Glauben" — das Losungswort Luther's, auch das Losungswort der evangelischen Kirche der Gegenwart! (V. 28.) — Die Gesetzesgerechtigkeit und die Glaubensgerechtigkeit (V. 28). — Gott ein Gott aller Völker, weil ein einiger Gott (V. 29, 30). — Der Glaube an den einigen Gott als Quelle des wahren Universalismus betrachtet (V. 29. 30). — Die beliebte Rede: „Wir glauben all' an einen Gott" ist nur dann wahr, wenn wir auch glauben, daß dieser Gott gerecht macht, die da glauben (V. 29. 30). — Nachweis, wie das Gesetz durch den Glauben nicht aufgehoben, sondern aufgerichtet wird. Zu geben aus dem Verhalten und der Lehre 1) des Herrn; 2) seiner Apostel, insbesondere auch des Paulus (V. 31).

Luther: Der Glaube erfüllet alle Gesetze, die Werke erfüllen keinen Titel des Gesetzes (Jak. 2, 10). — Hierher gehört auch die Stelle zur Vorrede aus dem Römerbrief: Glaube ist nicht der menschliche Wahn und Traum, den Etliche für Glauben halten. Aber Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neugebieret aus Gott ꝛc.

Starke: Der Glaube allein macht gerecht und selig; du mußt aber die Werke von dem Glauben nicht wegnehmen, dein sündliches Leben zu beschönigen, sonst wird's ein Unglaube. — Mancherlei Willkür auf Erden und doch nur Ein Weg zur Seligkeit. Gott will alle, und nur durch einen Weg selig haben. — Hedinger: Christenthum und die Lehre vom Glauben sperret der Sünde kein Thor auf, sondern zeiget, wie man um Gottes willen mit kindlichem Geist dem Gesetz gehorsam sein solle (Kap. 3, 31). — Quesnel: Je mehr Glauben in einer Seele, je weniger Hochmuth ist darin. —

Gerlach: Chrysostomus: Welches ist aber das Gesetz des Glaubens? Die Seligkeit durch die Gnade. Darin zeigt er Gottes Macht, daß er nicht allein die Menschen errettete, sondern auch sie gerecht machte und zum Rühmen sie erhob, indem er keiner Werke bedurfte, sondern allein den Glauben suchte. — Das Wort allein steht im Texte zwar nicht dem Buchstaben, aber doch dem Sinne nach, wie es ausdrücklich steht Gal. 2, 16. 17; außer und neben dem Glauben kann nichts rechtfertigen. —

Heubner: Das Christenthum vereinigt die Menschheit durch Einen Gott, durch Einen Vater, der der Heiland Aller ist. — Die Einheit des Glaubens an Begnadigung soll auch Einheit der Herzen stiften.

Spener: Sehen wir die Sache recht an, so ist auch der Glaube nicht sowohl dasjenige, was den Menschen selbst gerecht macht, denn dazu wäre auch seine Kraft viel zu gering, sondern es ist allein die kräftigste Gnade Gottes, welche der Glaube als eine ihm dargereichte Gabe annimmt und also von derselben den Menschen vielmehr selig machen läßt, als daß er (der Glaube) ihn wirklich gerecht und selig macht. Dieses ist nun die rechte Hauptlehre dieser Epistel, auf welcher alles Andere beruhet und aus welcher alles Andere gezogen werden muß.

Neue Perikope am Sonntage Septuagesimä (III, 27—31). Deichert: Wie hältst du es mit deiner Seligkeit? 1) Hältst du es mit denen, die sich um ihre Seligkeit gar nicht kümmern? oder 2) mit denen, die darum sorgen, aber vergeblich? oder 3) mit denen, die auf dem einzig richtigen Wege wandeln?

Lange: So urtheilen wir nun u. s. w. und dabei bleibt's (V. 28). Wahre Seligkeit des innern Lebens ein Zeugniß: 1) von dem wahren Glauben; 2) von dem wahren Evangelium; 3) von dem wahren Gott.

*) Vom Unterschiede des Gesetzes der Werke und des Gesetzes des Glaubens (V. 27). — Wiefern kann Paulus von einem Gesetze des Glaubens sprechen? (V. 27.)

Achter Abschnitt: Zweiter Beweis der Gerechtigkeit des Glaubens. **Aus der Schrift**, und zwar aus der Glaubensgeschichte Abrahams, des Stammvaters der Juden selbst. Abraham ist der Glaubensvater der Heiden wie der Juden, weil er in der Vorhaut ist gerechtfertigt worden als Heide, und weil er die Beschneidung zum Siegel der Glaubensgerechtigkeit empfangen hat. Auch David ist ein Zeuge für die Gerechtigkeit des Glaubens. (Und zwar insbesondere dafür, daß sie eine Rechtfertigung des Sünders ist.) Abraham in seinem Glauben an das Wort des persönlichen Offenbarungsgottes, insbesondere an die Verheißung des Isaak, ein Typus der Gläubigen an das heilbringende Wunder der Auferstehung.

Kap. 4, 1—25.

1 **Was sollen wir nun sagen, daß Abraham**[1]**, unser Stammvater nach dem Fleisch,**
2 **erlangt habe? [Welches Theil von Beiden?] *Wenn nämlich Abraham aus den Werken**
gerechtfertigt wurde, so hat er Ruhm, aber nicht bei Gott [wie er die Quelle der Recht-
3 fertigung für Juden und Heiden ist]. ***Denn was sagt die Schrift? Abraham aber glaubte**
4 **Gott, und es ward ihm zugerechnet zur Gerechtigkeit** [1 Mos. 15, 6]. ***Dem aber, wel-**

1) Die Lesart bei Lachmann εὑρηκέναι Ἀβρ. τὸν προπάτορα ἡμῶν ist nicht nur am meisten beglaubigt (A. B. C. etc.); sie gibt, wohlverstanden, auch den besten Sinn und wir halten die gegenüberstehende, jetzt am meisten begünstigte Lesart, für exegesirende Umstellung. S. die Erl.

cher den Werkdienst treibt, wird der Lohn nicht zugerechnet vermöge der Gnade, sondern vermöge der Schuldigkeit. *Dem aber, der ja nicht Werkdienst treibt, glaubt aber an 5
den, welcher den Gottlosen rechtfertigt, wird sein Glaube gerechnet zur Gerechtigkeit.
*Gleichwie auch David die Seligpreisung des Menschen ausspricht, welchem Gott die 6
Gerechtigkeit zurechnet ohne Werke. *Selig die, deren Missethaten vergeben sind und deren 7
Sünden bedeckt [gesühnt] sind. *Selig ist der Mann, dem der Herr die Sünde gar nicht 8
zurechnen wird [Ps. 32, 1. 2]. *Diese Seligpreisung nun gehet sie auf die Beschneidung 9
[allein] oder auch auf die Vorhaut? — Wir sagen [setzen voraus] nämlich, daß dem Abraham
der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet ward. *Wie nun wurde er ihm zugerechnet? Da 10
er in der Beschneidung war oder in der Vorhaut? Nicht in der Beschneidung, sondern
in der Vorhaut. *Und das Zeichen der Beschneidung[1]) erlangte er als Siegel [Ver- 11
siegelung] der Gerechtigkeit des Glaubens, jenes Glaubens in der Vorhaut [1 Mos. 17, 2],
damit derselbe wäre Vater aller Glaubenden [gläubig Werdenden] in der Vorhaut [bei
Vorhaut], auf daß auch ihnen[2]) zugerechnet würde die Gerechtigkeit. *Und [auch] Vater 12
der Beschneidung für diejenigen, welche nicht blos Leute von der Beschneidung sind, son-
dern auch wandeln in den Fußstapfen des in der[3]) Vorhaut [schon] gewesenen Glaubens
unseres Vaters Abraham. *Denn nicht durch das Gesetz ward die Verheißung dem Abra- 13
ham oder seinem Samen, nämlich, daß er Erbe sei der Welt, sondern durch die Gerech-
tigkeit des Glaubens. *Denn wenn die, welche [Leute] vom Gesetz her sind, Erben sind, 14
so ist entleert [zu nichte gemacht] der Glaube und aufgehoben [außer Kraft gesetzt] die Ver-
heißung. *Denn das Gesetz wirkt aus [macht fertig] den Zorn. Denn[4]) wo kein Gesetz 15
ist, da ist auch keine [Gesetzes-] Uebertretung. *Darum also: Aus dem Glauben, damit 16
es sei: Gemäß der Gnade, auf daß die Verheißung fest sei für den gesammten Samen,
nicht allein für den, der aus dem Gesetz ist, sondern auch für den, der aus dem Glauben
Abrahams ist, welcher ist Vater unser Aller. — *Wie geschrieben steht: Zum Vater 17
vieler Völker habe ich dich bestimmt [1 Mos. 17, 5]. Angesichts [war's] des Gottes,
dem er Glauben hielt[5]), welcher die Todten lebendig macht und ruft das Nichtseiende
herbei als Seiendes [als ob es schon wäre]. *Er, der gegen Hoffnung auf Hoffnung glaubte 18
[Glauben bewährte]; auf daß er würde Vater vieler Völker nach dem Ausspruch: Also soll
dein Same sein [1 Mos. 15, 5]. *Und nicht schwach werdend im Glauben, sah er nicht[6]) 19
auf seinen eigenen[7]) abgelebten Leib, da er fast hundertjährig war, noch auch auf das
Abgelebtsein des Mutterleibes der Sarah. *An der Verheißung Gottes aber zweifelte er 20
nicht durch Unglauben, sondern er ward stark [gemacht] im Glauben, indem er Gott die
Ehre gab. *Und[8]) voll überzeugt war, daß er, was er verheißen hat, auch vermögend 21
ist zu thun. *Darum ward es [das so geschilderte Glaubensverhalten] ihm auch zur Gerech- 22
tigkeit gerechnet. *Geschrieben ward es aber nicht blos um seinetwillen allein, daß es 23
ihm zugerechnet worden. *Sondern auch um unsertwillen, denen es zugerechnet werden 24
soll als Solchen, die glauben an den, der Jesum unsern Herrn auferweckt hat von den
Todten. *Welcher hingegeben ward um unserer Verschuldungen willen und auferweckt 25
ward um unserer Rechtfertigung willen.

Exegetische Erläuterungen.

Der alttestamentliche theokratische Schriftbeweis für die den Heiden wie den Juden verheißene und zukommende Gerechtigkeit des Glaubens. Entschränkung des mosaischen ökonomischen Particularismus durch die Entfaltung des keimartigen Universalismus der abrahamitischen Religion. Uebersicht: 1) Die Rechtfertigung Abrahams war eine Rechtfertigung aus dem Glauben und schloß die Rechtfertigung aus den Werken aus. Sie war daher nur

1) Der Accusativ *περιτομήν* verändert den Gedanken nicht wesentlich, verstärkt ihn aber. Wahrscheinlich ist er Correktur oder Versehen.

2) *Καὶ αὐτοῖς* Lachmann gegenüber festzuhalten.

3) *Τῆς ἐν (τῇ) ἀκροβυστίᾳ πίστεως.* Gegenüberstehende Lesbart *τῆς πίστ. τῆς ἐν τ. ἀκροβ.*

4) *Οὗ δὲ.* Wahrscheinlich exegetische Correktur; obschon stark bezeugt A. B. C., Griesb., Lachm.

5) *Ἐπίστευσας,* Codd. F. G., Luther.

6) Das *οὐ* fehlt in ansehnlichen Codd. A. B. C. Auch bei Lachmann. Nach Meyer entstand diese Lesart durch Berücksichtigung von 1 Mos. 17, 17. Sie konnte auch durch den Gegensatz in V. 20 veranlaßt werden.

7) Das *ἤδη* fehlt bei B. F. G. etc.

8) Das *καὶ* wird gehalten durch A. B. C. etc. Lachmann.

eine Rechtfertigung des Sünders, wie dies der Makarismus Davids beweist (V. 1—8). Der Gegensatz ist die jüdische Werkgerechtigkeit. — 2) Sie war unabhängig von der Beschneidung und dem Gesetz. Die Glückseligkeit des Rechtfertigungsglaubens hat Abraham nicht in der Beschneidung, sondern in der Vorhaut erlangt; die Beschneidung ist dann als eine Versiegelung der Rechtfertigung dazu gekommen. Damit ist Abraham zum Vater der Gläubigen sowohl aus der Vorhaut als aus der Beschneidung aufgestellt (V. 9—12). Der Gegensatz ist der jüdische Partikularismus. — 3) Sie ist universell wie die Verheißung, die sogar einen Gegensatz zum Gesetz bildet. Die Rechtfertigung des Abraham ist für ihn und seinen Samen eine Verheißung des Erbes der Welt. Diese Verheißung ist nicht durch das Gesetz bedingt. Eine solche Bedingung würde sie vielmehr aufheben. Denn das Gesetz führt jene ὀργή herbei, welche eher den Untergang der Welt bewirkt als die Beerbung der Welt. Die Verheißung ist bedingt und damit auch befestigt durch den Glauben und die Gnade (V. 13—17). — Der Gegensatz ist der jüdische Nomismus. 4) Sie ist ihrer wesentlichen Natur nach dieselbe Glaubensgerechtigkeit bei Abraham und bei den Christen. Die Analogie zwischen dem Glauben Abrahams und seiner Glaubenskinder, den Christen: a. In Beziehung auf den gleichen Wundergott (V. 17). b. In Beziehung auf das gleiche Verhalten des Glaubens: Absehen von dem Widerspruch des natürlichen Lebens; feste Zuversicht auf das göttliche Offenbarungs- und Verheißungswort (V. 18—21). c. In Bezug auf die gleiche Wirkung (V. 22—25). Der Gegensatz ist die äußerliche Weltanschauung des irdischen Sinnes. — Oder auch a. der Glaube Abrahams (V. 17—22), b. Anwendung auf den Glauben der Christen (V. 23—25). Der Gegensatz im Ganzen ist der theokratisch-hierarchische Stabilismus.

Erster Absatz (V. 1—8): **Was sollen wir nun sagen.** Das οὖν spricht eine Folgerung aus dem vorhin aufgestellten synthetischen Satz: Gott ist der Gott der Juden wie der Heiden in Beziehung auf die Geschichte Abrahams und ihre Bedeutung. Eine Folgerung aber ist nicht ein Beleg (Meyer) oder confirmatio ab exemplo (Calvin). Vielmehr tritt hier ein neuer Beweis als abgeleiteter aus dem vorigen hervor, die Erklärung der Geschichte Abrahams und der Glaubensworte Davids. Auch Tholuck bemerkt, das οὖν lasse sich nicht erklären, wenn der Satz nach Annahme der neueren Ausleger unmittelbar an V. 31 des vorigen Kapitels anknüpfe. — Die Construktion: Erstlich fragt sich, ob der Satz als eine Frage soll gelesen werden oder als zwei. Grotius u. A. haben ein Fragezeichen nach ἐροῦμεν gesetzt und so aus dem Satz zwei Fragen gemacht. Dann bei εὑρηκέναι supplirt δικαιοσύνην. — Wenn das εὑρηκέναι absolut genommen würde im Sinne der griechischen Philosophie, so könnte diese Theilung leichter stattfinden. Doch ist es hier nicht Hauptfrage: was gesagt werden soll, sondern was Abrahams Vorzug sei. Ferner fragt sich, ob κατὰ σάρκα zu πατέρα oder προπάτορα zu ziehen sei oder zu εὑρηκέναι. — Lachmanns Lesart: τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβρ. ꝛc. (s. oben) hat nach den Codd. am meisten für sich (A. C. D. etc., wozu noch der Sinaït. kommt). „Es wird auch der Verdacht, daß die Nachsetzung des κατὰ σάρκα auf Rechnung des Abschreibers zu setzen sei, bestärkt, wenn man sieht, daß auch solche Ausleger, wie Chrysost., Theophyl., Gennad. bei Oekum., welche εὑρηκέναι κατὰ σάρκα lesen, das letztere nicht anders als mit πατὴρ ἡμῶν verbinden zu können glauben" (Thol.). — De W., Meyer und die Meisten verbinden mit der Peschito κατὰ σάρκα mit εὑρηκέναι; nicht (nach Origenes, Ambros., Calvin ꝛc.) mit πατέρα ἡμῶν. Nun ist aber offenbar V. 9 ff. von der Beschneidung die Rede, dagegen V. 1—8 nur von dem Gegensatz Gerechtigkeit aus den Werken und Gerechtigkeit aus dem Glauben. Daher soll auch nach der Construktion von Meyer κατὰ σάρκα dem ἐξ ἔργων entsprechen; zwar nicht so, daß beide Begriffe sich decken, aber so, daß die Werke unter den Begriff κατὰ σάρκα fallen. Die σάρξ soll dann im Gegensatz gegen das göttliche πνεῦμα die sich selbst überlassene Menschlichkeit bezeichnen. Von Pelag., Ambros. u. v. A. ist κατὰ σάρκα auf die Beschneidung bezogen. Rückert faßt das Wort von der Beschneidung und den ἔργα zugleich. Tholuck, indem er in die jetzt übliche Verknüpfung des κατὰ σάρκα mit εὑρηκέναι eingeht, hebt doch die Unzulässigkeit hervor, die ἔργα des gläubigen Abraham als ἔργα κατὰ σάρκα zu bezeichnen, obwohl Flacius auch die opera renati als von Menschen gethan, und nicht von Gott imputirt unter die opera carnis rechnen wollte und Bullinger u. A. σάρξ = ἔργα nehmen. Er kommt daher auf die Annahme, Paulus habe die christliche Rechtfertigung nicht nach allen Consequenzen auf den Patriarchen übertragen wollen. Wie aber konnte er den Abraham hier als den Vater der Gläubigen darstellen, wenn er seine Rechtfertigung bemängeln wollte? Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß nach den besten Codd. Ἀβραὰμ ὁ προπάτωρ ἡμῶν κατὰ σάρκα (V. 1) einen Gegensatz bildet zu αὐτὸς πατὴρ πάντων τῶν πιστευόντων ꝛc. (V. 11) und ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν (V. 16). Es ist also zuvörderst die Rede von Abraham, dem leiblichen Stammvater der Juden, und wenn gefragt wird: was er gefunden habe, so liegt der Nachdruck auf τί, und dies blickt zurück auf das δικαιοῦσθαι πίστει χωρὶς ἔργων νόμου (Kap. 3, 28), besonders aber auch auf V. 29. Sowie Gott ist ein Gott der Juden und der Heiden, ist auch Abraham, zunächst προπάτωρ der Juden, ein πατήρ der Juden und der Heiden geworden. — **Wenn nämlich Abraham aus den Werken.** Die Antwort setzt voraus, daß schon in der Frage die Annahme negirt ist, Abraham sei durch Werke des Gesetzes gerecht geworden. Dies war eben die Meinung der gesetzlichen Juden. „Im Talmud wird sogar aus 1 Mos. 26, 5 deducirt, Abraham habe das ganze mosaische Gesetz gehalten" (Meyer). Die Antwort setzt also nicht ein οὐδέν voraus oder ein οὐδοτιοῦν (Tholuck), weil κατὰ σάρκα nicht mit εὑρηκέναι zu verbinden ist. Sie setzt auf die Frage: welche Gerechtigkeit von den beiden angenommenen? den Schluß voraus, nicht die imaginäre aus den Werken, sondern die wahre durch den Glauben. Diese Voraussetzung ist so selbstverständlich, daß der Apostel sofort zum Beweis schreitet. — **Aus den Werken gerechtfertigt wurde.** Der Sinn kann sein: wenn er etwa so gerecht erkannt wäre, so könnte das nur in einem menschlichen Forum geschehen sein, aber nicht im Forum Gottes, wie es vorhin beschrieben worden.

Es kann aber auch so gefaßt werden: wenn Abraham im Forum des jüdischen Nationalvorurtheils wirklich gerechtfertigt worden ist aus den Werken. Und dies liegt näher. In Bezug nun auf diese nationale Gerechtsprechung hat er ein *καύχημα* (materies gloriandi), aber nicht vor Gott. Nämlich erstlich darum nicht, weil kein Mensch durch die Werke vor Gott gerecht wird (Kap. 3, 20), und zweitens, weil wir aus der Schrift bestimmt wissen, daß Abraham vor Gott oder im Forum Gottes durch den Glauben gerechtfertigt worden. Das *ἐδικαιώθη* ist von Beza, Grotius u. A. auf ein allgemeines Urtheil über Abraham bezogen worden; von Calvin, Calov u. A. auf ein gedenkbares Urtheil unter der Voraussetzung eines unvollendeten Schlusses (der major: wer wegen seiner Werke gerechtfertigt wird, hat Lob. Der minor: doch nicht vor Gott. Der fehlende Schlußsatz: also Abraham nicht durch Werke). Tholuck meint mit Meyer, bei *ἐδικαιώθη* könne die Beziehung auf Gott nicht wegfallen und erklärt ihm nach mit Theodoret: „Denn wenn Abraham aus den Werken von Gott gerechtfertigt worden, so kommt ihm — die vollkommene Gesetzeserfüllung vorausgesetzt — allerdings ein Ruhm zu, aber nicht ein göttlicher — insofern nämlich derselbe nicht auf Gottes Gnade zurückzuführen." Diese Erklärung widerspricht den vorhergehenden Voraussetzungen: 1) Daß kein Mensch durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden kann (Kap. 3, 20). 2) Daß auch keine äußere Gesetzeserfüllung nach der Idee des *νόμος ἔργων* denkbar ist, sondern nur nach dem *νόμος πίστεως*. Zur Verständigung über diese schwierige Stelle gehört die einfache Bemerkung, daß *δικαιοῦσθαι* sich allemal auf ein bestimmtes Forum bezieht, daß dieses Forum aber nach den verschiedenen Beziehungen von *δικαιοῦσθαι* ein sehr verschiedenes sein kann. So war auch das hier berührte Forum des jüdischen Nationalvorurtheils noch sehr verschieden von dem Forum der theokratischen Glaubensgemeinschaft selbst, welches die Stelle Jakob. 2, 23 im Auge hat (s. das Bibelw. Jakob., Kap. 2. Ebenso Ps. 106, 31 über die Rechtfertigung des Pinehas und dazu Tholuck, S. 172. Es ist ihm zugerechnet worden zur Gerechtigkeit — von Geschlecht zu Geschlecht). Es ist allerdings wahr, was Theodoret sagt: daß die wahre Gerechtigkeit vor Gott die Liebe Gottes verherrlichen muß, aber eben deßwegen ist kein anderer Modus der Rechtfertigung vor Gott denkbar. [Seltsame Erklärung von Semler u. A: Hat er Ruhm? Nein, bei Gott nicht! Betheurung!] — **Denn was sagt die Schrift.** Dem falschen Bilde Abrahams nach der Vorstellung der Juden stellt Paulus das wahre Bild desselben nach der Schrift gegenüber. Das Citat ist 1 Mos. 15, 6 nach der Septuaginta, welche schon das aktive Verbum וַיַּחְשְׁבֶהָ in das passive *ἐλογίσθη* verwandelt hat. Statt des *καὶ* der Sept. hat Paulus den mehr hervorhebenden Ausdruck *δέ*. Verschiedene Erklärungen: 1) Rückert: Paulus hat die Stelle mißbräuchlich für seinen Zweck benutzt. 2) Katholische Ausleger (und Buzer): Er unterwarf sich der Autorität des Wortes Gottes, und das gab seinem Glauben den Werth. 3) Der Glaube an jenes Verheißungswort war nach seinem Objekt der Glaube an die Verheißung des in seiner Nachkommenschaft enthaltenen Messias (A. Lapide, Calvin, Gerhard, Calov. u. n. A.). 4) Der hingebende Glaube an die göttliche Verheißung (Bullinger u. A.). Hierher stellt sich auch Tholuck, doch schwankend: „Dem Interesse historischer Interpretation mehr Rechnung tragend". Delitzsch zu 1 Mos. 15: „In der Person Jehovahs und in der Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft liegt für Abraham Alles beschlossen, was die neutestamentliche Erlösungszeit aus einander gelegt hat." Nur daß der Glaube an eine zahlreiche Nachkommenschaft nicht dieselbe nova obedientia wirken wird, wie der an einen Christus satispatiens und satisfaciens." — Ueber die nova obedientia Abrahams ist übrigens das Nähere zu lesen 1 Mos. 22. Man soll nach Tholuck in jenen Glauben Abrahams den Messiasglauben nicht hineintragen. Aber doch auch nicht daraus hinweg. Von der Verheißung einer blos leiblichen Nachkommenschaft konnte nach dem Spruch 1 Mos. 12, 3 in der hier vorausgesetzten Stelle 1 Mos. 15, 5 nicht die Rede sein. Es ist doch wohl der historischen Interpretation gemäß, bei späteren Aussprüchen auf frühere, die ihnen zu Grunde liegen, zurück zu blicken. Treffender bemerkt Meyer: Auch in dem *πιστεύειν τῷ θεῷ* von Seiten Abrahams hat Paulus mit Recht nichts wesentlich Verschiedenes von der christlichen *πίστις* erkannt, da sich der Glaube Abrahams auf die göttliche Verheißung bezog und zwar auf die Verheißung, welche er, der Gottvertraute und von Gott Erleuchtete, als die den künftigen Messias in sich schließende Verheißung erkannt hat (Joh. 8, 56). Wir werden freilich bei der Voraussetzung der substantiellen Identität zwischen dem Glauben Abrahams und dem Glauben der Christen die formelle Verschiedenheit betonen müssen. Der Glaube Abrahams ist der prinzipielle Anfang des spezifischen Heilsglaubens im Alten Bunde, der Glaube des Paulus und seiner Genossen ist die Vollendung desselben im Neuen. Von jenem Anfangspunkte bis zu diesem Zielpunkte geht der Glaube im Ganzen sowie in allen seinen einzelnen Momenten durch eine große Metamorphose hindurch. Nach seiner Substanz aber bleibt er derselbe Glaube. Und dies ist das Eigenthümliche dieser Substanz, daß das göttliche Objekt und die menschliche organische Aufnahme desselben eine unauflösliche christologische Synthese bilden. Die objektiven Momente sind a. der persönliche Offenbarungsgott in seiner Offenbarung, insbesondere als der schöpferische Wundergott, der neues Heil und Leben hervorrufen kann. b. Sein Verheißungswort. c. Der Inhalt seines Verheißungswortes: das mit dem Samen Abrahams zukünftige Völkerheil. Damit correspondiren die subjektiven Momente: a. Die lebendige Erkenntniß, das Vernehmen und Aufnehmen des Offenbarungsgottes. b. Die vertrauende Hingebung an sein Verheißungswort selbst allem Widerspruch der Sinne und der weltlichen Erscheinung zuwider. c. Die Aneignung des Objekts der Verheißung selbst, als Prinzip und Thatkraft des erneuten Lebens. Dieser Correspondenz des Objekts und Subjekts entsprechen denn auch die Wirkungen: 1. Die Rechtfertigung. Befreiung des Gewissens vor Gott nach Maßgabe des Gewissensurtheils. Gottesfriede, 1 Mos. 15. 2. Die sakramentlich symbolische Versiegelung, 1 Mos. 17, s. V. 11. 3. Die Zuversicht und Erlangung des neuen Lebens aus der Todesweihe oder auch aus dem Tode selbst, dem innern

Sterben. — Alle diese Momente finden sich keimartig in dem Glauben Abrahams. Treffend sagt de Wette nach einer schiefen Bemerkung über die willkürliche Dialektik und Schriftbenutzung des Apostels: „Daß der Apostel auf diese Weise den Gipfelpunkt der religiösen Entwicklung mit dem historischen Anknüpfungspunkte (denn von Abraham hat die Entwicklungsreihe begonnen) verknüpft, zeugt von großem geschichtlichem Tiefblicke. Vgl. Bibelwerk 1 Mos. S. 220. 222. — **Dem aber, welcher den Werkdienst treibt.** Die Sätze V. 6 und 7 sind zwei Sentenzen, welche die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben feststellen, sowohl nach der göttlichen als nach der menschlichen Seite. Der Werkdienst reicht nicht an Gott, an seine Gnade, seinen Himmel hinan, er gehört der Sphäre des Erwerbs an und macht den Vergelter zum Schuldner, wozu Gott nicht ohne Impietät gemacht werden kann. Wie aber Gottes Gnade über die Ansprüche des Werkdienstes erhaben ist, so auch der Glaube des Menschen; der Glaubende stützt sich nicht auf Verdienste, sondern auf die Gnadenkraft dessen, der die Gottlosen gerecht macht und nach seinem Glauben wird ihm die Gerechtigkeit zu Theil. Der erste Satz stellt es negativ fest, daß Abraham nach seinem Verhältniß zu Gott nicht durch Werke gerecht geworden sein könne; der zweite Satz stellt es positiv fest, daß die Rechtfertigung ein Verhältniß der Gnade Gottes zum Sünder voraussetze. Daß also auch Abraham ein Sünder gewesen sei, wird jedenfalls angedeutet; als Rechtfertigung des Sünders stellt sich aber vollends die Rechtfertigung heraus mit der Anführung Davids und seines Zeugnisses. Die Wurzel der Antithese liegt aber in dem ἐργαζόμενος und dem μὴ ἐργαζόμενος; es ist die Fortsetzung des Gegensatzes von Kap. 2, 7. 8. Die unablässig Strebenden suchen ihr Ziel nur in Gott; die Parteimenschen treten mit ihren Ansprüchen Gott gegenüber. Der ἐργαζόμενος ist nicht „der Werkthätige, dessen Charakteristicum die Werke sind" (Meyer), sondern der Werkgerechte, der auf sein Werkverdienst sich Stützende, dessen Basis Zuversicht und Stolz seine Werke sind. Daher ist auch sein Gegenbild nicht ein οὐκ ἐργαζόμενος, sondern ein μὴ ἐργ. — **Ihm wird der Lohn zugerechnet.** D. h. der verdiente Lohn, dem Lohn- und Werkrecht gemäß. Das λογίζεσθαι ist ein sehr dehnbarer Begriff der Verhältnißbestimmung; in dem ersten Falle ein eigentliches Abrechnen, Abschätzen, — nach den äußeren quantitativen Verhältnissen — bezeichnend, im zweiten Falle ein ehrenvolles Anrechnen, Werthschätzen nach den inneren qualitativen Verhältnissen; aber auch in dem letzteren Falle keine Fiktion, keine Unwahrheit, sondern eine Entscheidung nach der Angemessenheit der Verhältnisse. Wer Gott zum Schuldner seines Lohndienstes macht, der hat die Pole des geistigen Lebens umgekehrt; Gott ist um seinetwillen da und zwar nur um seines äußerlichen, vielleicht durchaus eigenwählerischen Werks willen. Daher wird auch der Werkdiener in der wirklichen, zumeist in der von ihm begehrten Abrechnung Gottes mit ihm zum verdammlichen Schuldner. Der Glaube ist die Rückkehr in das normale Verhältniß zu Gott. Hier ist Gott der absolut Große, das Ziel, der Gerechte, die Quelle, der Alles Gebende, vor Allem der unendlich Wirksame in seiner Gnade, und ihm gegenüber erkennt sich der Gläubige als absolut abhängig, klein, unrein, schuldig, bedürftig und empfangend; unter der Hingebung in die feurigen Arme seiner richtend rettenden Gnade aber verschwindet seine Schuld wie der Nebel vor der Sonne. — **Nicht vermöge der Gnade.** Der ἐργαζόμενος verbittet sich die Gnade faktisch; er macht Anspruch auf sein Verdienst. Und so wird ihm der Lohn auch zugerechnet nach der Schuldigkeit. Ὀφείλημα, das debitum nach Verhältnissen des Lohns. — Daß ein solches Verhältniß auf Abraham nicht paßt, ergibt sich daraus, daß er nach V. 3 Gottes Gnade erlangt hat, und zwar in einem bestimmten Falle, wo von Verdienst nicht die Rede sein konnte (1 Mos. 15). — **Dem aber, der ja nicht Werkdienst treibt.** Mit Recht bemerkt Meyer gegen Reiche, welcher den Satz direkt auf Abraham bezogen hat (Abraham sei der μὴ ἐργαζόμενος, der ἀσεβής, und dies Wort spiele auf den früheren Götzendienst Abrahams an, welchen Philo, Josephus und Maimonides berichten. Wie dies auch Grotius u. A. angenommen), der Satz sei ein locus communis, unter welchen Abraham zu subsumiren dem Leser überlassen bleibe. Allerdings aber hat sich Abraham nach Paulus selbst subsumirt. Ebenso ist von Meyer richtig bemerkt, ἀσεβής sei nicht in ἄδικος abzuschwächen. Der Glaube erkennt den Grund der ἀδικία in der ἀσέβεια (Kap. 1, 21), der Gottentfremdung, und wendet sich, der tieferen Erkenntniß der Sünden gemäß, an die Gnade Gottes. Das πιστεύειν ἐπί τινα kann aber nicht blos ein Glauben in der Richtung auf Jemand hin bezeichnen, sondern ein gläubiges sich Hinwerfen auf den Grund der Gnade Gottes (Apostg. 16, 31 ꝛc.). — **Gleichwie auch David.** Die Einführung von David stellt vollends die Thatsache fest, daß die Rechtfertigung des Menschen eine Rechtfertigung des Sünders sei und daß der Glaubende seine Sünde erkenne, denn in Beziehung auf David war Beides für die Juden ausgemacht, seine Schuld wie seine Begnadigung. Und nun muß auch David selber für diese Wahrheit zeugen. Gleichwie deutet an, daß David zur Erläuterung und zum Beleg für das schon V. 4 und 5 Ausgesagte angeführt werde. Nicht als allgemeines Beispiel für die Rechtfertigung überhaupt, sondern als spezieller Beleg dafür, daß sie eine Rechtfertigung des Sünders sei, welche das Verdienst der Werke ausschließe. „Durch die negative Fassung wird Calvin bestimmt, darauf zu dringen, daß der Begriff der justificatio mit der condonatio peccatorum erschöpft sei (Inst. III, 11), ebenso die protestantische Dogmatik vor der Formula Conc., durch welche Letztere erst die der Sache nach darin mitbegriffene υἱοθεσία ausdrücklich hinzugefügt wird" (Thol.). M. s. indessen Heidelb. Katechismus, Frage 60. — Der Makarismus Ps. 32, 1 u. 2 ist nach der Septuaginta angeführt. Die Wahl der Verba V. 7 entspricht den Substantiven. Die ἀνομία ist als Schuld verhaftet; sie wird entlassen aus dem Gericht und so aufgehoben; die ἁμαρτία ist der Grund derselben; sie wird für Gottes Auge bedeckt (כסה, כפר), d. h. als der Vernichtung anheimgegeben bezeichnet.

Zweiter Absatz (V. 9—12): Die Rechtfertigung kommt auch den Heiden zu gut. Sie ist eine Rechtfertigung für alle. — **Diese Seligpreisung nun:** Es fragt sich jetzt, ob der davidische Makarismus blos auf die Juden Anwendung habe. Ἐπὶ τὴν περιτομήν. Die Ausleger haben verschiedene

Verba ergänzt, Tholuck u. A. ἐστί, Meyer λέγεται mit Bezug auf V. 6 (Andere πίπτει, ἦλθεν, ἔρχεται, γέγονε). Das λέγεται ist weniger begründet als ἐστί. — **Oder auch auf die Vorhaut.** Das auch zeigt an, daß der vorhergehende Satz ausschließlich zu verstehen ist: auf die Beschneidung allein. — **Wir sagen nämlich.** Das γάρ setzt voraus, daß der Apostel in Gedanken schon die Bejahung des Satzes: oder auch auf die Vorhaut, erwartet hat. — Allerdings hat das τῷ Ἀβρ. den Nachdruck, wie Fritzsche, de Wette u. A. behaupten, was aber Meyer bestreitet, denn von der Person Abrahams geht die ganze folgende Argumentation aus. — **Nicht in der Beschneidung, sondern.** Nach 1 Mos. 15 ward Abraham gerechtfertigt, etwa vierzehn Jahre vor der Anordnung seiner Beschneidung, 1 Mos. 17. — **Und das Zeichen der Beschneidung.** Genitiv. Appositionis. — **Erlangte er das Siegel.** Das Siegel bezeichnet hier die symbolisch-sakramentliche Versiegelung, von welcher die reale Versiegelung Abrahams, welche ihm nach der Opferung Isaaks, 1 Mos. 22, 1 zu Theil wurde, noch zu unterscheiden ist (s. Bibelw. 1 Mos. 22). „Als des Bundes Zeichen und Siegel wird sie auch im Talmud vorgestellt. S. Schöttgen und Wetst. zu u. St. Zum Beschneidungsformular gehörten die Worte: Benedictus sit, qui sanctificavit dilectum ab utero, et signum (אות), posuit in carne, et filios suos sigillavit (חתם), signo foederis sancti. Beracoth, f. 13, 1." Meyer: Ebenso ist bei christlichen Schriftstellern vom Siegel des Taufbades die Rede. — **Damit derselbe wäre Vater.** Hier ist nun die Rede vom Vater im geistigen Sinne. Abraham ist der Glaubensvater. „Im Begriff Vater liegt auch der des Urhebers, Stifters, vgl. Hiob 38, 28; 1 Mos. 4, 21; 1 Makk. 2, 54." Thol. — Zu der Idee der geistigen Kinder Abrahams, Matth. 3, 9; Joh. 8, 37, 38. — Eine Parallele ist Gal. 3, 8. 29. — **Auf daß auch ihnen zugerechnet würde.** Bezeichnet den Sinn, in welchem Abraham der Vater der glaubenden Heiden geworden ist als gläubiger Heide. — **Und Vater der Beschneidung für die.** Hier ist dem Hinzutreten der Beschneidung zum Glauben gemäß der Glaubenswandel, die Glaubensbewährung hervorgehoben. Sprachlich ist zu bemerken: 1) Nach καὶ ist in Gedanken zu wiederholen εἰς τὸ εἶναι αὐτόν. 2) An die Stelle des Glaubens tritt τοῖς, der Dativ commodi. 3) Statt ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι erwartet man ἀλλὰ καὶ στοιχοῦσι. Tholuck: das καὶ τοῖς sei ein beispielloser Solöcismus in der Sprache des Apostels. Theodoret, Herväus, Luth. u. A. haben eine Trajektion angenommen: τοῖς οὐ statt οὐ τοῖς. Meyer und Tholuck dagegen. Rückert hat die Annahme der Trajektion vertheidigt, Reiche hat den Artikel vertheidigt, Fritzsche entschuldigt. Es fragt sich, ob gesagt werden könnte: οἱ οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ οἱ στοιχοῦντες. Und dies sollte wohl angehn, wenn wir annehmen, daß nach μόνον ein ὄντες zu setzen. Die nicht allein sind die Leute aus der Beschneidung, sondern auch die Wandelnden u. s. w. Hier ist nicht nur der Glaube der rechten Juden hervorgehoben, sondern auch der Glaubenswandel derselben, ohne Zweifel mit Beziehung darauf, daß diese gläubigen Juden gleich Abraham humane Heilsverkünder für die Heiden sein sollen.

Dritter Absatz (V. 13—17): **Denn nicht durch das Gesetz.** S. Gal. 3. V. 13 enthält nicht blos eine Begründung des Vorigen (Meyer), da das Vorige in sich selbst begründet ist. Freilich wird das Vorige durch die hier folgende Erörterung verstärkt (daher: denn); allein sie stellt zugleich eine neue Entschränkung der Gerechtigkeit des Glaubens auf; seine Entschränkung nämlich vom Gesetz. S. de Wette. Nicht durch das Gesetz. Das Gesetz hat nur die Verheißung Kanaans für die Juden ausgesprochen, die Verheißung aber, welche Abraham erhielt, hat ihm und seinen Glaubenskindern die ganze Erde als Erbe zugesagt. — Durch das Gesetz, d. h. nicht: per justitiam legis (Pareus und ähnlich andere), sondern mit der mosaischen Gesetzgebung. — **Ward die Verheißung.** Hier ist es die große messianische ἐπαγγελία κατ' ἐξοχήν. Ἡ ἐπαγγελία sc. ἐστί. — **Oder seinem Samen.** Das ἤ oder spricht die Untheilbarkeit der Verheißung für Abraham und seinen Samen, d. h. seinen Glaubenssamen (Gal. 3, 9) aus, und ist nicht durch καὶ zu ersetzen, auch nicht zu theilen, weder dem Abraham, noch seinem Samen (Meyer). Abraham erbt mit seinem Samen und der Same erbt mit Abraham (s. Matth. 8, 11; Hebr. 11). Nach Estius, Olshausen u. A. ist der Same Christus, gemäß Gal. 3, 16. Meyer sagt: „nicht Christus", was eben so unrichtig ist, wie wenn man den Samen hier auf Christus beschränkt. — **Nämlich, daß er Erbe.** Mit τό wird epexegetisch der Inhalt der ἐπαγγελία angekündigt. Das αὐτὸς geht auf Abraham zurück, weil er mit seiner Person auch seinen Samen repräsentirt. „In den Aussprüchen, 1 Mos. 13, 15; 17, 8; 22, 17. 18 wird auch der Kap. 12 dem Abraham ertheilte Segen ausdrücklich auf sein σπέρμα übertragen." Tholuck. Es fragt sich nun, wo diese Verheißung des Weltbesitzes dem Abraham gegeben worden? Die Verheißungen, welche das Alte Testament in Bezug auf den Erbbesitz Abrahams anführt, scheinen nur auf das Land Kanaan zu lauten: 1 Mos. 12, 7: deinem Samen will ich dies Land geben (Kanaan). Kap. 13, 14. 15: Hebe deine Augen auf, und schaue von der Stätte aus, da du stehest: gegen Mitternacht, gegen Mittag, gegen Morgen und gegen Abend: Alles das Land, das du siehest, will ich dir geben, und deinem Samen ewiglich. Kap. 15, 18: von dem Strom Aegyptens an bis an den großen Strom Phrath, Kap. 17, 8: Das ganze Land Kanaan, Kap. 22, 17: Dein Same soll besitzen die Thore deiner Feinde (vgl. Kap. 26, 3 die Wiederholung der Verheißung an Isaak, und 2 Mos. 6, 4 die gesetzliche Bestätigung). Mit alle dem kommt keine Verheißung τοῦ κόσμου heraus. Es ist aber auch nicht richtig, wenn man κόσμος und γῆ identisch nimmt. So Meyer: der Erbbesitz des Landes Kanaan, welcher dem Abraham für sich und seine Nachkommen verheißen war (1 Mos. 12, 7 u. s. w.), wurde in der jüdischen Christologie von dem Weltregimente der messianischen Theokratie gefaßt, als welches typisch 1 Mos. 22 gemeint sei. Abrahamo patri meo deus possidendum dedit coelum et terram. Tanchuma, p. 163, 1 u. s. Wetstein. Die Idee der messianischen Weltherrschaft aber, welche dieser jüdisch-partikularistischen Vorstellung zu Grunde liegt, ist im Neuen Testament nicht etwa abgestellt, sondern ihrer judaistischen Vorstellung entkleidet und zur christologischen Wahrheit erhoben, von Christo selbst schon (vergl. Matth. 5, 5) in allegorischer Form

(Matth. 19, 28 ff.; Luk. 22, 30; Matth. 25, 21) vorgetragen. Sie hat in der Weltherrschaft, zu welcher Christus selbst erhoben ist (Matth. 28, 18 u. s. w.), und in der nothwendigen Gemeinschaft seiner Gläubigen mit ihm ihre Nothwendigkeit." Es läßt sich jedoch schwerlich annehmen, daß der Apostel die Verheißung des Landes Kanaan für die Juden hier nach ihrer höheren Bedeutung gegen die Juden sollte verwendet haben. Mit Grund hat Köllner (Studien u. Krit. 1845, Kap. 3) die Bedeutsamkeit der Stelle 1 Mos. 22, 17 hervorgehoben. Dem Keime nach liegt aber die gleiche Verheißung in der Zusage: in deinem Samen sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde (Origen., Chrysost., Bengel u. A.). Mit der Stellung des Segnenden ist die Superiorität ausgesprochen, mit den Geschlechtern der Erde die Erde selbst. Tholuck bemerkt dagegen, daß dann unter dem κόσμος das σπέρμα selbst verstanden werden müßte, insofern es zum Glauben geführt werde, und dies könne nicht zugleich als κληρονόμος und als κληρονομία gedacht werden. Allein das σπέρμα als Organ der Bekehrung der Welt ist bestimmt genug von dem σπέρμα als bekehrte Welt zu unterscheiden. Ist doch auch Gott der Erbe der Gläubigen, wie die Gläubigen das Erbe Gottes. Die Wette referirt über die verschiedenen Erklärungen: „ἡ κληρ. τ. κ. ist nicht unbestimmte allegorische Glückseligkeit (Fl.), nicht die Aufnahme aller Völker in die Theokratie (Mel., Beza, Bengel, Chrys., Theod. u. s. w.), nicht der Besitz Kanaans und einiger anliegender Länder (Grot.), nicht des Erdkreises (Rosenm., Koppe, Köllner), so daß von politischer Weltherrschaft die Rede wäre, nicht der zukünftigen Welt (Calvin) oder gar der beneficia spiritualia, (Bald.), oder sub typo terrae Canaan non modo spes coelestis vitae, sed plena et solida dei benedictio (Calv.), sondern die Herrschaft über die Welt, welche mit allen ihren widerstrebenden Mächten Christo und den Christen soll unterworfen werden (Kruse, M., Fr.)." Offenbar einige Negationen zu viel! — Es ist zu beachten, daß in der messianischen Verheißung Abrahams der Kampf und die Herrschaft nur zuletzt angedeutet wird; der Hauptbegriff ist der Segen. Sollten alle Geschlechter der Erde durch Abrahams Samen realiter gesegnet werden, so mußte derselbe über eine Welt voll Segen zu verfügen haben. — Durch die Gerechtigkeit des Glaubens. Diese war die prinzipielle Gabe, durch welche die Verheißung der Welt bedingt war. Wegen des Datums der Rechtfertigung 1 Mos. 15 meint Meyer, Paulus müsse hier nur die späteren Stellen im Auge haben. Aber das Glaubensleben Abrahams hatte doch auch schon bei seiner Auswanderung nach 1 Mos. 12 begonnen. — **Denn wenn die, welche vom Gesetz.** Beweis, daß die Glaubenskinder Abrahams das Erbe der Welt haben sollen; nicht aber die, welche ihnen gegenüber sich stützen auf das Gesetz und seine Werke. Der νόμος, das Sittengesetz nach Flatt, das mosaische Gesetz nach Meyer, Beides nach Tholuck. Es ist dem Apostel allerdings hier nicht sowohl um den Begriff des mosaischen νόμος als solchen zu thun, als vielmehr um den Begriff des gesetzlichen Standpunktes, oder des Gesetzes, wie es abstrakt für sich gefaßt und der Verheißung entgegengesetzt wird. Und da gilt es auch von dem natürlichen Sittengesetz, daß es Zorn wirkt. Οἱ ἐκ νόμου sind nicht die Leute, die noch unter dem Gesetz sind als solche, sondern die, deren Lebensprinzip das Gesetz ist, die durch das Gesetz gerecht werden wollen. — **Wenn die Erben sind, so ist der Glaube entleert.** Dieses entscheidende Wort hatte damals als es gesprochen wurde, nicht nur eine große geistliche, sondern auch eine große prophetische Bedeutung. Nach äußeren Anzeichen konnte es wahrscheinlicher sein, daß die Juden die Welt erben würden als die Christen. Sie hatten einen gewaltigen Vorsprung; eine große Verbreitung, und Synagogen durch alle Welt. Der Apostel aber war seiner Sache gewiß und wollte die Zukunft des Glaubens von der Zukunft jener verdüsterten Gesetzlichkeit rein geschieden wissen. Doch ist sein Gedanke nicht: wenn die aus dem Gesetze Erben sind, so können es die Gläubigen nicht sein, sondern dann wird es überhaupt mit dem Erbe der Verheißung aus sein. Der Glaube wird entleert, d. h. er verliert seinen Inhalt, die Glaubensgerechtigkeit durch den Zorn im Gewissen; die Verheißung wird entkräftet durch den Zorn historischer Gerichte, weil sie nur auf den Glauben lautete. Die veräußerlichte Gesetzlichkeit richtet zunächst schon einen Zorn an in den Gemüthern der Fanatischen, welcher das erste Vorspiel der historischen Zorngerichte ist. Sie zerreißt dann die Welt durch ihren Partikularismus und führt einen wechselseitigen Untergang der Welt für ihre Verfechter und ihrer Verfechter für die Welt herbei. — **Denn das Gesetz wirkt aus den Zorn.** Das Gesetz hat die Wirkung, die Sünde offenbar zu machen und als Uebertretung darzustellen, sowohl im Gewissen als im Leben selbst. Daher bringt es den Zorn hervor, wie er nach göttlichem Urtheil und Walten aus dem innern und äußeren Leben als acutes Gericht der Auflösung, des Todes hervorbricht. — **Denn wo kein Gesetz ist,** da ist keine Uebertretung, und wo keine Uebertretung ist, da ist kein Zorn. Dagegen bringt umgekehrt das Gesetz die Uebertretung zur vollen Offenbarung, und mit der Uebertretung den Zorn, das Todesgericht. Der Beweis wird also in negativer Form geführt, daß das Gesetz Zorn bewirke. Daß diese Wirkung in erster Linie vom mosaischen Gesetz zu verstehen sei, sagt auch Röm. 5, 13. 14, namentlich die Unterscheidung zwischen ἁμαρτία und παράβασις (s. 1 Tim. 2, 14; Gal. 3, 19). „Augustin: sine lege potest esse quis iniquus sed non praevaricator, welcher Unterschied seitdem mit Recht insgemein festgehalten worden. Wo es nicht geschah, entstanden solche παρερμηνεῖαι wie bei Luther (zu Gal. 3, 19), welcher aus Kap. 7, 5; 5, 20 den Gedanken hereinzieht, daß ohne Gesetz die Sündenlust schlummere" (Tholuck). Mit Recht bemerkt auch Tholuck, daß das Axiom Kap. 5, 13 ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου nur relativ von einem Minus der Schuld verstanden werden könne, wie dies das Gericht der Sündfluth und Andere beweisen. Er führt Thomas Aquin. an: et tamen omne peccatum potest dici praevaricatio, in quantum legem naturalem transgreditur. Doch wird das ἐλλογεῖται Kap. 5, 13 noch dahin zu betonen sein, daß es die eigentliche Abrechnung Gottes mit dem Sünder durch sein Gesetz bezeichnet, womit dann auch erst die natürliche Strafe der Sünder den hellen Feuerschein des Zornes annimmt. Nur durch diesen Uebergang durch das Gericht des Todes kommt der

Mensch zur Aneignung des Heils. Daher will auch der Apostel die Nothwendigkeit des Gesetzes nicht bestreiten; es ist ihm aber Mittel zum Zweck, es bildet den pädagogischen Durchgangspunkt für den Frommen ὑπὸ νόμον (Kap. 6, 14. 15). Die Leute dagegen ἐκ νόμου, die eine Gerechtigkeit ἐξ ἔργων suchen (Kap. 4, 2), weil sie der Gesinnung nach ἐξ ἐριθείας sind (Kap. 2, 8), machen das Mittel zum Zweck: sie suchen ihr Leben in den analytischen Vorschriften des Gesetzes, in ihrer Beobachtung derselben, in ihrem Stolz darauf, in ihrer Abrechnung mit Gott, und finden damit eine Existenz im Feuer des Zorns, ohne wie der Salamander im Feuer Wohlsein finden zu können. Sie machen das Gesetz nicht zur Vorschule des Glaubens, sondern zur Antithese des Glaubens, und suchen auch die Glaubensseligen mit dem Feuer des Fanatismus aus ihrem heitern Lichtleben in ihre düstere Glut hereinzuziehen. Andere Erklärungen der ὀργή s. bei Tholuck. Coccej.: das Cerimonialgesetz sei Ausfluß des Zorns; J. Müller, ὀργή sei subjektiv zu fassen: das Bewußtsein des Zorns; Mel.: die ὀργή sei der Zorn des Sünders gegen den rächenden Gott. — **Darum also: aus dem Glauben.** Die Schlußfolgerung aus V. 14, 15. Jenes kann nicht sein, also bleibt's dabei, daß dieses sein muß. Ἐκ πίστεως. Ergänzungen: ἡ κληρονομία γίνεται (Beza, Bengel); ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβρ. ἐστι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ (Grot., Fr., früher Tholuck u. A); die δικαιοσύνη (Luth.); οἱ κληρονόμοι εἰσί (Meyer, de W., Thol.: aus V. 14, da gerade dort ἐκ πίστεως und ἐκ νομου als Gegensätze auftreten). Dies scheint am nächsten zu liegen; doch heißt es dort nicht: οἱ κληρονόμοι, sondern οἱ ἐκ νόμου — κληρονόμοι, und weiterhin heißt es: οἱ ἐκ πίστεως. Daher ist entweder blos zu ergänzen κληρονόμοι oder ἐστω. — **Damit es sei: gemäß der Gnade.** Der Glaube wird hier offenbar als das homogene Organ der Gnade bezeichnet. Nicht der Glaube des Menschen ist die Quelle jener allgemeinen Geltung der Verheißung Gottes, sondern die Gnade; die Gnade aber bildet sich den Glauben zum Organ, wie der Zorn sich in dem Werkdienst des Gesetzes manifestirt. ἵνα bezeichnet hier die Consequenz des Grundsatzes: aus Glauben, die allerdings auf göttlicher Bestimmung beruht. Tholuck ergänzt ᾖσιν. — **Auf daß die Verheißung.** Das εἰς bezeichnet die von Gott beabsichtigte Folge, daß seine Verheißung von seiner Gnade aus dem Glauben zu Theil wird. Durch diese Bestimmung ist die Thatsache gesichert, daß die Verheißung fest ist für den gesammten Samen, d. h. die gesammte geistliche Nachkommenschaft. Das τῷ ἐκ τοῦ νόμου bezeichnet hier den historischen Ursprung der gläubigen Judenschaft. Das τῷ ἐκ πίστεως als Gegensatz bezeichnet die gläubigen Heiden. Sie bilden eine Gesammtheit, nach welcher Abraham der Vater Aller ist (s. V. 11. 12). — **Wie geschrieben steht.** 1 Mos. 17, 5. An der betreffenden Stelle wird dem Abraham mit Bezug auf seinen Namen eine leibliche Nachkommenschaft vieler Völker verheißen; da dieselbe aber beruhte auf seinem Glauben (V. 18. 19), so betrachtet sie Paulus mit Grund als Typus seiner geistlichen Nachkommenschaft. Die geistliche Beziehung liegt auch in dem Ausdruck der göttlichen Bestimmung, τέθεικά σε. — **Angesichts wäre.** Wegen des Zusammenhangs mit dem Vorigen ist dieses schwierige Wort hier zu erledigen. 1) Luther folgt der Lesart ἐπίστευσας, der Codd. F. G. It. u. A. und findet eine Fortsetzung der Rede Gottes in dem Ausspruch. Ein Versuch, den Zusammenhang zu erklären. 2) Bretschneider: welchem Worte gegenüber οὗ sc. εἰρημένου. 3) Meyer, Tholuck u. A.: Das Citat: καθὼς — σε gehört in Parenthese und κατέναντι ist mit ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν zu verbinden. Die Attraktion löst Meyer so: κατέναντι τοῦ θεοῦ κατέναντι οὗ ἐπίστευσε, nach der analogen Attraktion Luk. 1, 4 mit Abweisung der gewöhnlicheren Fassung der Attraktion κατέναντι θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε. (Andere Construktionsversuche siehe bei Meyer.) Was sollte aber der Ausdruck sagen: er ist Vater unser Aller Angesichts Gottes. Die daraus leicht sich ergebende Idee einer Vertretung durch Abraham würde doch dem Apostel fremd sein. 4) Die einfachste Construktion möchte die sein: wie es (fest, bundesmäßig) geschrieben steht: ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt, vor dem Angesicht des Gottes, u. s. w. nach Analogie des Wortes: Siehe, in die Hände habe ich dich gezeichnet, Jes. 49, 16; vgl. Ps. 139, 16; Ps. 56, 9, woraus sich dann auch die Hervorhebung des ἐγράφη V. 23 erklären würde. Das erheblichste Bedenken liegt darin, daß das Citat wie gewöhnlich nur zum Beweise angeführt zu sein scheint. Daher nehmen wir am liebsten ein ἐγένετο an: Es geschah dort auf der Stelle, wo er vor Gott stehend Glauben hielt, daß er gesetzt wurde zum Vater vieler Völker, vor dem Angesichte, nämlich des Gottes u. s. w. Wer gerechtfertigt wird, wer Gottes Verheißung empfängt, steht vor dem Angesichte Gottes.

Vierter Absatz (V. 17—25). a. Der Glaube Abrahams (V. 17—22). **Angesichts des Gottes.** Erklärungen des coram. 1) Nach dem Willen (Reiche); 2) nach dem Urtheile (Rückert u. A.); 3) vi atque potestate divina (Koppe); 4) vor Gottes Allwissenheit (Olshausen); 5) Meyer: Es ist ohne alle Ausdeutung zu belassen. „Abraham ist vergegenwärtigt, wie er Angesichts des ihm erschienenen Gottes steht." Es ist aber das erste Moment des abrahamitischen Glaubens damit ausgesprochen. Abraham steht als Freund Gottes schauend vor dem lebendigen Offenbarungsgott, dem sprechenden Gott, der zugleich der Gott der Wunder, der Neuschaffungen ist, da er jene Einsetzung zum Vater vieler Völker empfängt. (Theod., Theophyl. u. A. haben κατέναντι gedeutet = ὁμοίως τῷ θεῷ; Grotius hat den Satz in Frage und Antwort zerlegt, s. Meyer). — Κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν, dem gegenüber er auf der Stelle das Wort gläubig annahm. — **Dem, welcher die Todten lebendig macht.** „Das ζωοποιεῖν τοὺς νεκρούς ist solennes Charakteristicum des allmächtigen Gottes," Meyer. Wie sehr die Lehre von der Allmacht Gottes als der Wundermacht des lebendigen Offenbarungsgottes von Anfang an hinzielt auf die Vollendung der Offenbarung in der Auferstehung Christi und weiterhin auf die daraus sich ergebende spezielle und allgemeine Auferstehung (Ephes. 1, 19 ff.) beweisen die alttestamentlichen Aussprüche, in denen die Wundermacht Gottes als eine Macht, die Todten lebendig zu machen, dargestellt wird: 5 Mos. 32, 39; 1 Sam. 2, 6; Jes. 26, 19; Kap. 53, 10; Hesek. 37, 1 ff.; Hos. 13, 14; Dan. 12, 1. 2; vergl. Buch der Weish. 16, 13; Tob. 13, 2; Joh. 5, 21; 2 Kor. 1, 9;

1 Tim. 6, 13. Es ist aber ein tiefer Blick des apostolischen Geistes, daß er schon in der Verheißung des Isaak dieselbe das Todte lebendig machende Wundermacht präfigurirt sieht. Denn freilich hat der Apostel nicht die Opferung Isaaks (nach Erasm., Grot., Baumgarten-Cr.) im Auge, obschon der stärkere Ausdruck auch mit Beziehung auf jenen letzten Glaubensakt Abrahams mit gewählt scheint. Auch die Erweckung der geistlich Todten ist nicht zunächst gemeint (nach Origenes, Anselm. u. A.). Gleichwohl kann man die betreffenden Erklärungen nicht mit Meyer geradezu falsch nennen, ohne zu übersehen, daß die äußeren Erweckungen mit den innern in der innigsten Wechselwirkung stehen; ja im Ganzen durch diese bedingt sind; wie denn auch Abraham zuerst an die betreffende Verheißung glauben mußte. — **Und ruft das Nicht-Seiende.** Zwei Erklärungen: 1) das Wort ist zu deuten von der Schöpferwirksamkeit Gottes (Thol. u. d. Meisten). *Καλεῖν* nämlich bezeichnet oft den schöpferischen Ruf Gottes (Jes. 41, 4; 48, 13; 2 Kön. 8, 1; Weish. Salom. 11, 25; vergl. Ps. 33, 9). Philo: *τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι.* — Diese Erklärung verzweigt sich in Einzelannahmen: a) es ist gedacht an den ersten Schöpfungsakt (Estius); b) an Gottes fortdauerndes Schaffen (Köllner; Beziehung auf das particip. praes.); c) es bezeichnet eine ständige Eigenschaft Gottes (Thol.). Meyer behauptet, diese ganze Fassung scheitere an *ὡς ὄντα*, denn *ὡς* sei nirgend im Neuen Testamente gleich *εἰς*. Tholuck bringt jedoch Belege bei für die Bedeutung *εἰς τὸ εἶναι*. De Wette: *ὡς ὄντα* kann zwar nicht für *εἰς ὄντα* = *εἰς τὸ εἶναι* stehen, aber wohl für *ὡς ἐσόμενα*. Oder *εἰς τὸ εἶναι ὡς ὄντα* (Reiche u. A.). 2) Meyer u. A. (Rück., Phil.): Welcher über das, was nicht existirt, sein verfügendes Gebot spricht wie über Existirendes. Daß dies der vollere Sinn ist, sogar in Beziehung auf die Schöpfung, bedarf keines Beweises (s. Hebr. 11, 3); die ideelle Präexistenz der Dinge im Geiste Gottes ist damit angedeutet. Der Begriff des *καλεῖν*, in's Dasein oder in die Erscheinung rufen, wird gleichwohl fest zu halten sein. Das Nichtexistirende, was Gott in's Dasein rief, nach 1 Mos. 15, ist nach Meyer das *σπέρμα* Abrahams. Offenbar aber setzte der Glaube Abrahams schon frühere Allmachtsakte dieser Art voraus. — In dem Begriff der Wundermacht Gottes sind die Momente der Schöpfermacht Gottes und seiner Erneuerungsmacht in Eins zusammengefaßt. Der Schöpfungsruf ist ein Symbol jedes weiterhin erfolgenden Neues schaffenden Rufs. — **Er, der gegen Hoffnung.** Dem gnädigen Wundergott entspricht der Wunderglaube, der selbst schon ein Wunder ist. Er glaubte auf Hoffnungsgrund gegründet, wider Hoffnungsanschein. Verfehlt löst Meyer das Oxymoron auf: Abrahams Glaube war hoffnungswidrig in objektiver Beziehung, und doch auf Hoffnung gegründet in subjektiver Beziehung. Besser Tholuck: Sein Glaube ist ein auf Gottes Wort gegründetes Ja gegenüber dem Nein in der Sphäre der endlichen Ursachen. *Ἐπ' ἐλπίδι*, 1 Kor. 9, 10. — **Auf daß er würde.** Drei Erklärungen des *εἰς*: 1) von der Folge, so daß er wurde (Flatt, Fr. u. A.); 2) er glaubte zu dem Ende, daß er würde. D. h. *εἰς τὸ γεν.* ist Objekt von *ἐπιστ.* (Beza, Reiche, A.); 3) es enthält den von Gott geordneten Zweck des *ἐπιστ.* (Meyer u. A.). Dafür spricht das folgende *κατὰ τὸ εἰρημένον.* — **Nach dem Ausspruch also.** S. 1 Mos. 15 die Hinweisung auf die Sterne. In Codd. F. u. G. ist die Vergleichung wie die Sterne des Himmels und wie der Sand am Meer (Letzteres aus 1 Mos. 22, 17) eingetragen. — **Und nicht schwach werdend.** Nach Theophyl. u. Beza eine Meiosis. Der Sinn ist wohl vielmehr, daß sein Glaube auch in der langen Prüfung trotz vorübergehender Anfechtung (weßhalb Rück. ein Verstoß gegen die Geschichte angenommen) nicht ermattete, sondern vielmehr erstarkte. — **Sahe er nicht auf,** *οὐ κατενόησε.* „Die Auslassung des *οὐ* in wichtigen Zeugen, wie A. C., dem Syrer u. A. ist durch den Hinblick auf 1 Mos. 17, 17 veranlaßt, wo Abraham allerdings auf die endlichen Ursachen reflektirt, so daß man als Sinn annehmen zu müssen glaubte: ohne im Glauben schwach zu werden reflektirte er," Tholuck. Nach Thol. hatte Paulus nur 1 Mos. 15, 5. 6 im Auge; es ist aber offenbar von einem beharrlichen und unter der Prüfung durch viele Jahre des Wartens hin erstarkenden Glauben die Rede, zu dessen Erstarkung selbst die zwischenein fallende Anfechtung mit beitragen mußte. — **Auf seinen eigenen abgelebten Leib.** Abraham war über 99 Jahr alt, als die Verheißung sich verwirklichte (nach der Beschneidung 1 Mos. 17, 24), Sarah über 90 Jahr. Die Bezeichnungen *νενεκρωμένον* und *νέκρωσις* in Bezug auf die geschlechtliche Abgestorbenheit (Hebr. 11, 12) sind nicht absolut zu nehmen, sondern nach dem Maß der Erfahrung und des gewöhnlichen Naturlaufs zu denken. Bengel: post Semum nemo centum annorum generasse Gen. 11 legitur. — **An der Verheißung Gottes aber.** Das *δέ* scheint zunächst als Ausdruck des Gegensatzes die Lesart der Codd. A. C. *κατενόησε* statt *οὐ κατενόησε* zu begünstigen. Es constituirt aber wohl einen andern Gegensatz. V. 19 heißt es: er blieb gläubig trotz des Widerspruchs der sinnlichen Erfahrung; er achtete nicht auf den natürlichen Augenschein. V. 20 dagegen: er ward aber auch nicht zweifelhaft durch den Unglauben in Beziehung auf die Verheißung selbst. Denn nicht blos durch das zweifelnde Reflektiren über den Widerspruch der sinnlichen Erfahrung entsteht Unglaube, sondern auch durch den unmittelbaren Mangel an Zuversicht zu der dem unsichtbaren Lebensgebiet angehörigen Wunderverheißung selbst. Er wurde nicht nur nicht schwach im Glauben, indem er die sinnliche Unwahrscheinlichkeit unbeachtet ließ, sondern er wurde sogar im Blick auf die Verheißung immer stärker im Glauben, indem er die Anfechtung zu grübelnder Mißdeutung der Verheißung überwand. Nach Meyer soll das *δέ* nur erläuternd sein, nach Thol. und den Meisten spricht es einen Gegensatz aus. Nach Rück. soll der Art. *τῇ ἀπιστίᾳ* den dem Menschen eignen Unglauben bezeichnen; er bezeichnet aber den Unglauben an sich, wie sein Wesen darin besteht, daß er in Bezug auf die Gottesverheißung zweifelt. Daher andere Zurechtlegungen überflüssig sind (Meyer: vermöge des Unglaubens, den er in diesem Falle gehabt haben würde). Aus seiner zweifellosen Richtung auf die Verheißung ergibt sich auf die passivische Form *ἐνεδυναμώθη.* Die Verheißung hat die Wirkung, daß sie den Glauben, der sie anschaut, immer mehr stark macht. Daher ist die mediale Fassung des Wortes bei Grotius:

er stärkte sich, störend; selbst die Intransitiv-Bedeutung, welche Tholuck annimmt „erstarken" thut jenem Verhältniß zwischen Verheißung und beharrlichem Glaubensblick auf dieselbe kein Genüge. — **Indem er Gott die Ehre gab.** Gott die Ehre geben (שׂוּם כָּבוֹד יהוה); Bezeichnung des Glaubens, den Gott als Offenbarungsgott verlangen kann. Joh. 9, 24 ist es heuchlerisch gesagt; Joh. 12, 43 indirekt ausgedrückt. Noch zu vergleichen Luk. 17, 18. 19; Röm. 1, 21; 1 Joh. 5, 10; Offenb. Joh. 19, 7; vergl. Phil. zu dieser St., ebenso Meyer, welche beide die Bedeutung erweitern. Besser Tholuck: „So ist also der Unglaube ein Ehrenraub an Gott. Außer im Zustande der Prüfung kommt dieser nicht leicht vor (?), wohl aber in demselben, daher Calvin: extra certamen quidem nemo deum omnia posse negat; verum simulac objicitur aliquid, quod cursum promissionum dei impediat, dei virtutem e suo gradu dejicimus." — **Und voll überzeugt war.** Das *καὶ* vor *πληροφορηθείς* ist nach Lachmann (gegen Tischenb.) durch die Codd. A. B. C. etc. stark beglaubigt. Fällt das *καὶ* aus, so ist es Begründung der Thatsache, daß er Gott die Ehre gab. Mit dem *καὶ* ist es die passende Erklärung der Art, wie er Gott die Ehre gab; indem er nämlich vollkommen überzeugt war, daß er der El Schadai sei, daß er in seiner Allmacht erfüllen könne, was er in seiner Wahrhaftigkeit verheißen. Durch dieses zuversichtliche Schauen auf das Verheißungswort des El Schadai ward er stark gemacht („heroisch", Meyer) im Glauben. Mit dem *πληροφ.* ist die intellektuelle Thätigkeit, die Erkenntniß in dem lebendigen Glauben bezeichnet. — **Darum ward es ihm auch.** Das *καὶ* ist mit den Codd. A. C. u. A. festzuhalten. Nicht zu übersehen ist aber, daß hier eine Rechtfertigung der Rechtfertigung nach ihrer Wesensgemäßheit vorliegt. Das *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ* im Glauben ist eine Wiederkehr in die paradiesische oder angelische (Jes. 6, 3) Stellung zu Gott (s. Kap. 1, 21). Indem der Mensch Gott die Ehre gibt (unter dem Walten seiner Gnade und seines Wortes), wird er wieder der *δόξα θεοῦ* theilhaftig, welche er als Sünder verloren hatte (Röm. 3, 23); mit der Rechtfertigung schließen die Gläubigen die Gerechtigkeit Christi als das Prinzip der *δόξα* in ihr Herz (Röm. 8, 30; vergl. V. 18); darum ruhet auch auf ihnen der Geist der *δόξα* (1 Petr. 4, 14) auf die Offenbarung der *δόξα* des Herrn hin (V. 13).

B. Der Glaube der Christen V. 23—25. **Geschrieben ward es aber. Nicht um seinetwillen allein.** Erklärungen: 1) non in ipsius gloriam (Beza, Thol.); 2) Um die Art und Weise seiner Rechtfertigung darzulegen (Meyer). — Der Sinn ist wohl: nicht zum Zweck historischer Würdigung Abrahams allein (Röm. 15, 4; 1 Kor. 10, 11; Gal. 3, 8), sondern auch zum Zweck, ihn als den Typus der Gläubigen darzustellen. So hat alle Schrift eine universelle Bestimmung für die Gläubigen aller Zeiten. Meyer: Vergl. Beresch R. 40 S. quidquid scriptum est de Abrahamo, scriptum est de filiis ejus. — **Um unsertwillen, denen es.** Das *μέλλειν* bezieht sich auf die göttliche Bestimmung, nach welcher das Christenthum in der Gerechtigkeit durch den Glauben bestehen soll zu aller Zeit; nicht aber nach Fritzsche auf die Gerechtsprechung am jüngsten Tag. — **Die da glauben an den, der Jesum unsern Herrn.** Der christliche Glaube ist spezifisch ein Glaube an den Auferstandenen, oder auch an den lebendigen Gott der Auferstehung, der ihn erweckt hat. In diesem seinem Centralpunkte ist der vollendete neutestamentliche Glaube mit dem Centralpunkte des Glaubens Abrahams völlig gleichlautend; Keim und Frucht dieses Glaubens sind in der Substanz identisch, nur in der Formentwicklung unendlich verschieden. Das formell ähnlichste Analogon des abrahamitischen Glaubens ist die Geburt Christi von der Jungfrau. — Die höchste Manifestation der Allmacht war auch die höchste Manifestation der Gnade. — **Welcher hingegeben ward.** Jes. 53, 12; Röm. 8, 32 ꝛc. — Der Gegensatz in V. 25 ist schwierig. In der Regel „wird diese Trennung wie die in Kap. 10, 10 als rhetorischer *μερισμός* des der Sache nach Untheilbaren bezeichnet. In der Anschauung des Apostels steht indessen allerdings die *δικαίωσις* in einer näheren Beziehung zur Auferstehung Christi als zu seinem Tode, wie die Steigerung Röm. 8, 34, und das *πολλῷ μᾶλλον* Kap. 5, 10 zeigt, vergl. 2 Kor. 13, 4. Thol. Die angeführten Stellen enthalten jedoch nicht den gleichen Gegensatz. Nach katholischer Deutung geht die *δικαίωσις* auf die Heiligung (Thomas Aquin. u. A.). Die altprotestantische Erklärung dagegen hat den ersten Theil auf die Sündentilgung selbst bezogen, den zweiten auf die Bestätigung der dadurch bewirkten Versöhnung (Calv.). Meyer bezieht den ersten Theil auf die Sühnung unserer Sünden, den zweiten Theil auf unsere Rechtfertigung; mit Beziehung auf 1 Kor. 15, 17. Tholuck unterscheidet negative und positive Schuldaufhebung. In die letztere, die *δικαίωσις*, sei auch die Fürbitte Christi mit aufgenommen, denn als Zweck der intercessio bezeichne die luth. Dogmatik (Quenst.) die applicatio acquisitae salutis. Melanchthon bemerkt auch schon in diesem Sinne: Quamquam enim præcessit meritum, tamen ita ordinatum fuit ab initio, ut tunc singulis applicaretur cum fide acciperent. Zu beachten ist übrigens, daß der Gegensatz hier nicht lautet: Tod und Auferstehung Christi, sondern Dahingabe Christi und Wiedererweckung Christi von Seiten Gottes. Das Hauptgewicht des Gegensatzes liegt also auf der Gottesthat der Auferweckung Christi, mit welcher auch erst der Rechtfertigungsglaube in's Leben gerufen worden ist, analog dem Glauben Abrahams an den Wundergott, der neues Leben in's Dasein ruft. Dazu bildet die Dahingabe Christi in den Tod um unserer Sünden (Sündenfälle, *παραπτώματα*) willen, einen vollen Gegensatz, und dem entspricht in dem einheitlichen Erlösungswerke selbst der Gegensatz: Tilgung unserer Schuld, Zurechnung seiner Gerechtigkeit, obschon sachlich Eins nicht vom Andern gesondert werden kann und die *δικαίωσις* hier die allgemeine potentielle Rechtfertigung bedeutet, die in der Versöhnung selbst liegt, und die in der individuellen Rechtfertigung durch den Glauben erst den Einzelnen angeeignet wird vermöge ihrer ewigen Wirkung durch die intercessio, das Evangelium und den Geist Christi.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Gleichwie Paulus aus dem Alten Testament die Wahrheit des Neuen Testaments, insbesondere seine Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens erwiesen hat, so kann die evangelische Kirche die Wahrheit ihres Bekenntnisses erhärten aus den besten Zeugnissen der besten Kirchenväter der katholischen Kirche. In ähnlicher Weise wie Abraham die gläubigen Heiden vertrat gegenüber den Juden, wird das evangelische Bekenntniß von Sünde und Gnade den Katholiken gegenüber vertreten von Augustin. u. A.

2. Hier wie im Briefe an die Galater, besonders Kap. 3, charakterisirt der Apostel das Alte Testament nach seinem wesentlichsten Grundgedanken, der Gottesverheißung, welche sich im Glauben Abrahams geoffenbart, im neutestamentlichen Glaubensbunde vollkommen erfüllt hat. Demzufolge ist die mosaische Gesetzgebung nur eine bestimmtere Signatur des Alten Testaments, aber als Entwicklungsmoment dem Glauben Abrahams untergeordnet (s. Kap. 5, 20; Gal. 3, 17). Die heutigen Irrthümer über das Alte Testament haben das wahre Verhältniß vielfach durch folgende Aussagen verdunkelt: 1) Das Alte Testament ist wesentlich Mosaismus. So wird rückwärts der Patriarchalismus aufgehoben, vorwärts das Prophetenthum. 2) Der Mosaismus ist gesetzlicher, satzungsmäßiger Stabilismus. Wogegen das Alte Testament fortwährende lebendige Entwicklung ist. 3) Dieser Stabilismus ist theokratischer Despotismus; der Jude ist unter das Gesetz absolut geknechtet. Dagegen spricht die wiederholte Bundesverhandlung des Moses zwischen Jehovah und dem Volk, die Einleitung zum Dekalog, wie der ganze Geist des Alten Bundes; namentlich auch, daß Jehovah das Volk in seine Abfälligkeiten hingibt, freilich um sie im Wege der Gerechtigkeit heimzusuchen.

3. Die Bedeutung Abrahams für die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit wird ergänzt durch das Beispiel und Zeugniß Davids. Abraham wurde durch den Glauben gerecht, ungeachtet seiner vielen guten Werke, David wurde ebenfalls durch den Glauben gerecht, ungeachtet seiner großen Verschuldung. Die Gerechtigkeit des Glaubens bestimmt sich also so, daß sie 1) keine guten Werke voraussetzt, wohl aber 2) Erkenntniß der Sünde. Ueber die Stelle V. 3—5 in ihrer Bedeutung für die Glaubensgerechtigkeit s. Tholuck, S. 175.

4. Wie Abraham im Leiblichen ein Vater vieler Völker geworden ist, so im Geistlichen ein Vater des Glaubensvolks aus allen Völkern, zumal aus Juden und Heiden.

5. Die Bezeichnung der Beschneidung als eines Siegels für die Gerechtigkeit des Glaubens ist wichtig für die Lehre von den Sakramenten. S. die Erl.

6. Die große Glaubensverheißung (V. 13). Ihre Entwicklung (Kap. 8; Jes. 65; 66; Offenb. 20—22). Ein großartiger Blick liegt in der Argumentation V. 14. Die Menschen ἐκ νόμου können nicht Erben der Welt sein. 1) Weil sie Partikularisten sind. Aber auch 2) weil die ὀργή den Zorn herbeiruft, die Weltzerstörung. So hat der gesetzliche Fanatismus herbeigeführt die Zerstörung Jerusalems, den Fall von Byzanz; die Schwächung Deutschlands durch den dreißigjährigen Krieg, die Zerrüttung von Spanien, Italien, Polen und anderen Ländern (s. Matth. 5, 5).

7. Die Identität zwischen dem Glauben des Abraham und dem Glauben des Paulus. Sie muß bestimmt werden 1) nach dem Objekt, 2) dem Subjekt, 3) den Wirkungen. Der Unterschied dagegen muß bestimmt werden nach den Entwicklungsformen der Heilsoffenbarung, und zwar so, daß in dem Glauben Abrahams der Anfangspunkt, in dem neutestamentlichen Heilsglauben der prinzipielle Schluß- oder Vollendungspunkt hervortritt. Es beruht aber auf Unklarheit, wenn man meint, der Glaube könne in subjektiver Hinsicht der gleiche sein, in objektiver Hinsicht ein anderer. Die objektiven und subjektiven Verhältnisse werden sich hier immer durchaus entsprechen. Und demgemäß werden sich auch die Glaubenswirkungen gestalten. Geschichtliches über die betreffende Frage s. bei Tholuck, S. 173.

8. Ueber die Natur des Heilsglaubens s. die Erl. zu V. 19. — Ebenso über die Bedeutung der Auferstehung für den Glauben V. 25.

9. Die Wichtigkeit des Wortes: Er gab Gott die Ehre. S. die Erl. zu V. 20.

Homiletische Andeutungen.

(Zu Kap. 4, 1—8.)

Abraham und David als Beispiele der Glaubensgerechtigkeit. 1) Abraham, 2) David. — Was hat der Vater Abraham gefunden? 1) Keinen Lohn durch die Werke; wohl aber 2) Gerechtigkeit durch den Glauben (V. 1—5). — Abraham nicht nur der leibliche, sondern auch der geistliche Vater seines Volkes (V. 1—5). — Besser als der Ruhm der Werke ist der Ruhm vor Gott (V. 2). — Wird aus Schuldigkeit zugerechnet, so verliert, wird aus Gnaden zugerechnet, so gewinnt der Mensch (V. 4 u. 5). — Wie selig ist der Mann, welchem Gott nicht die Sünde, sondern die Gerechtigkeit zurechnet! (V. 6—8). — Zwei Seligpreisungen aus dem Munde Davids (V. 6—8).

V. 9—12: Warum mußten selbst die Juden die Glaubensgerechtigkeit der Heiden anerkennen? Antwort: Weil 1) dem Abraham nicht in der Beschneidung sondern 2) schon vorher sein Glaube zur Gerechtigkeit zugerechnet wurde. — Wie das Zeichen der Beschneidung ein Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens für die Juden war, so sind die Zeichen der Taufe und des Abendmahls Siegel der Glaubensgerechtigkeit für die Christen. — Abraham, ein Vater aller Gläubigen 1) aus den Heiden, 2) aus den Juden (V. 11—12). — Der Wandel in den Fußtapfen Abrahams! (V. 12). — Die Verheißung von der Welterbschaft Abrahams ist erstlich dunkel wie ein keimartiges Wort; zweitens unendlich inhaltreich: mit der Erlösung der Welt auch die Erneuerung der Welt und das himmlische Erbe umfassend. — Wiefern richtet das Gesetz Zorn an? (V. 15) — Nur durch den Glauben steht die Verheißung fest für Alle (V. 16).

V. 18—22: Die Glaubensstärke Abrahams. Sie zeigt sich 1) darin, daß er auf Hoffnung glaubte, da nichts zu hoffen war; 2) diese Hoffnung wider den Augenschein fest hielt; 3) nicht zweifelte, sondern den Worten der Verheißung unbedingt vertraute. — Der Glaube auf Hoffnung, wenn nichts zu hoffen ist (V. 18). — Wir sollen nicht schwach im Glauben werden, wenn auch unsere Hoffnungen lange nicht in Erfüllung gehen (V. 19). — Der schlimmste Zweifel ist der Zweifel an den Verheißungen Got-

tes (V. 20). — Wie köstlich auf's allergewisseste zu wissen, daß, was Gott verheißt, er auch thun kann (V. 21).

V. 23—25: Wie Abraham glaubte, daß aus dem Tode das Leben kommen werde, so glauben auch wir an dasselbige Wunder, 1) weil uns Gott in Christi Auferstehung ein Unterpfand gegeben; 2) weil dieser Gott ein lebendiger und treuer Gott ist, der seine Verheißungen hält ewiglich. — Unser Glaube an den Herrn Jesum Christum ist ein Glaube an den Erlöser, welcher 1) um unserer Sünde willen dahingegeben und 2) um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket ist. (V. 24. 25).

Luther: Der Glaube erfüllet alle Gesetze; die Werke erfüllen kein Titel des Gesetzes (Jak. 2, 10). Hierher gehört auch die Stelle aus der Vorrede zum Römerbriefe: „Glaube ist nicht der menschliche Wahn und Traum, den Etliche für Glauben halten... Aber Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott (Joh. 1, 13) und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen, von Herzen, Muth, Sinn und Kräften und bringet den Heiligen Geist mit sich. O es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind; sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun u. s. w. — Wer Gott gläubet, der gibt ihm seine Ehre, als daß er wahrhaftig, allmächtig, weise, gut sei. Also erfüllet der Glaube die ersten drei Gebote und macht den Menschen gerecht für Gott. Das ist denn der rechte Gottesdienst (Kap. 4, 20).

Starke: Die Heilige Schrift muß man nicht so überhin lesen, sondern mit Bedacht und auch auf ihre Ordnung und Zeitrechnung Acht geben (Kap. 4, 10). — Die heiligen Sakramente versichern die Gläubigen der Gnade Gottes, Vergebung der Sünden und ewigen Seligkeit (Kap. 4, 11). — Frommer Vorfahren rühmet man sich vergeblich, wo man nicht in ihren Glaubensfußtapfen einhergeht (Kap. 4, 12). — Gott hat auch seine besonderen Gnadengaben und Belohnungen, welche er einem seiner Gläubigen vor dem anderen ertheilet (Kap. 4, 17). — Gottes Wort soll mehr Credit und Glauben bei uns haben, denn alle Beweisthümer in der Welt. Genug ist's, wenn es heißt: so spricht der Herr (Kap. 4, 18). — Das Herz kann durch nichts anderes fest gemacht werden, als durch die Gnade. Die Gnade aber kann im Herzen nicht sein ohne durch den Glauben, welcher Christum, den Brunnen aller Gnaden hineinbringt (Kap. 4, 21). — Selig sind, die nur glauben, ob sie gleich nichts sehen (Kap. 4, 22). — Der Brief an die Römer ist auch unsertwegen geschrieben und als ein edles Kleinod durch die göttliche Vorsehung bis auf unsere Zeit erhalten und zu uns gebracht worden. — Ist Christus durch die Herrlichkeit des Vaters vom Tode erweckt worden, so ist sein Tod wahrhaftig ein vollgültiges Opfer und Lösegeld für unsere Sünde (Kap. 4, 25). — Hedinger: Weg mit dem Sauerteig des pharisäischen Wahns: eigene Gerechtigkeit müsse die Staffel in den Himmel bauen. An Zöllnern und Sündern will Gott seine Barmherzigkeit preisen, nicht an den stolzen Heiligen. — Der Mißbrauch, der die Gnade auf Muthwillen ziehet. — Gleiche Sünder, gleicher Zutritt zu der Gnade. — Recht so! Alsdann stehet der Glaube in seinem höchsten Grad, Kraft und Zierde, wenn er nichts als Himmel und Wasser, Gott und Verzweiflung siehet und doch glaubet, es werde Alles wohl, herrlich und selig sein (Kap. 4, 18). — Quesnel: Je mehr Glaube in einer Seele, je weniger Hochmuth ist drinnen (Kap. 3, 27). — Ihr Obrigkeiten, Väter und Mütter, wenn ihr eueren Untergebenen die Exempel des Glaubens, der Gottesfurcht, Liebe, Gerechtigkeit und anderer Tugenden gebt, so werdet ihr recht ihre Väter, gleichwie Abraham der Vater der Gläubigen durch seinen Glauben worden ist (Kap. 4, 11). — Wer auf sich selbst Staat macht, darf in seinem Unvermögen leicht an Allem verzweifeln: wer aber auf den allmächtigen Gott hoffet, nimmt aus seinem Nichts Kraft und Trost (Kap. 4, 18). — Cramer: Die Sakramente helfen nicht um des Werks willen, sonst wäre Abraham stracks um der Beschneidung willen gerecht und selig geworden (Kap. 4, 10). — Alle Verheißungen kommen her aus dem Brunnen der ewigen Gnade (Kap. 4, 13). — Nova Bibl. Tub.: Die Gesetze der Natur sind nur der Natur von Gott, nicht aber Gott selbst gesetzet. Der Glaube sieht über sie hinaus (Kap. 4, 19). — Lange: Gleichwie die Sünde ihrer Größe und Vielheit wegen mit unterschiedenen Worten bezeichnet wird, so wird auch die Rechtfertigung, als was großes und wichtiges, mit drei Worten erläutert: vergeben, bedecken, nicht zurechnen (Kap. 4, 7). — Die Schöpfung und Auferweckung der Todten sind diejenigen großen Werke Gottes, deren eines das andere bekräftiget und erläutert. Daher dem, der die Schöpfung glaubt, auch die Auferstehung der Todten zu glauben nicht schwer sein wird (Kap. 4, 17).

Gerlach: Abraham empfing zwar nur die Verheißung, daß sein Same das Land Kanaan besitzen solle; allein jenseit des irdischen liegt das himmlische Kanaan, die erneuerte Welt, welche er und seine ächten Kinder, die Gläubigen, in seinem Samen, Christus, besitzen sollten; von diesem himmlischen war das irdische Kanaan das weißagende Vorbild, die den Kern umschließende äußere Schale, die Knospe, welche die noch zarte Blume trug und umfing (Kap. 4, 13). — Durch die hellere Erkenntniß des Gebotes wird die Sünde immer sündiger, das Verderben tritt stärker hervor, die Begierde wird nicht gedämpft, sondern heftiger entzündet, der Uebertretung daher immer mehr (Kap. 4, 15). — Konnte Abrahams helles Glaubensauge damals durch den Schleier mit einer solchen Gewißheit Gottes Majestät erblicken, wie mächtig sollte uns, zu denen Gott in dem Sohne selbst geredet hat, seine Liebe entzünden, die lässigen Glaubenshände aufzurichten und die müden Kniee zu stärken (Kap. 4, 23).

Lisco: Das Wort allein steht im Texte zwar nicht dem Buchstaben, aber doch dem Sinne nach, wie ausdrücklich Gal. 2, 16. 17; außer und neben dem Glauben kann Nichts rechtfertigen (Kap. 3, 28). — Abrahams Glaube ist ein nachahmungswürdiges Beispiel für unseren Glauben an Christum (Kap. 4, 18—25). — Die Auferweckung Jesu war Zeugniß und Beweis von dem, was sein Tod uns ausgewirkt hatte (denn ohne die Auferstehung hätte er nicht für den Messias, sein Tod nicht für ein Sühnopfer zur Tilgung unserer Sünden gehalten werden können, Jes. 53, 10 ff.) Kap. 4, 25.

Heubner: Die Berufung auf Abrahams Beispiel ist 1) an sich richtig; 2) war sie für Juden gewichtig (Kap. 4, 1—6). Warum führt Paulus gerade die Be-

schneidung Abrahams an und nicht lieber die Aufopferung Isaaks? Antwort: 1) Die Beschneidung war das eigentliche Abzeichen Abrahams, das er auf Gottes Befehl selbst empfing. 2) Es war das, was gleichermaßen mit dem Abraham alle Juden an sich tragen und worauf sie ihre Gleichheit mit Abraham und ihren Ruhm bauten (Kap. 4, 1). — Davids Sinn in den Psalmen ist ein demüthiger, nur auf Gnade lebender. Es ist das allgemeine Bekenntniß der Kinder Gottes: wir sind aus Gnaden selig (Kap. 4, 6—8). — Für uns liegt in dem historischen Satz V. 10 die Anwendung: die Rechtfertigung durch den Glauben muß allen guten Werken vorangehen, weil ohne erlangte Gnade gar kein gutes Werk möglich ist. — Abraham der Vater aller Gläubigen (Kap. 4, 9—12). — Die Gesetzespredigt allein mit den angedrohten Strafen macht uns das Herz von Gott abwendig, muß ihm Gott widrig machen, ja, wenn es bis zum extremsten Grade kommt, macht es den Menschen grimmig wider Gott, weil es ihn zur Verzweiflung treibt (Kap. 4, 15). — Ja, wenn Alles ante oculos pedesque uns gelegt wäre, da wäre der Glaube keine Kunst (Kap. 4, 18). — Abraham ist Beispiel eines heiligen Vatersegens, heiliger Vaterhoffnungen, Gründer der gesegnetesten Familie unter den Menschen (Kap. 4, 18). — Dräseke: Ostern: das Amen Gottes, das Halleluja der Menschen. — Unter Anfechtungen muß unser Glaube sich bewähren und wachsen (Kap. 4, 20). — Dem Glaubenden ist das Objekt seines Glaubens ebenso gewiß, als dem Mathematiker seine Demonstration, die sich auf reine Anschauung gründet (Kap. 4, 21. 22). — Alle Geschichte des Alten Testaments ist auf uns anwendbar: die Umstände sind verschieden, die Kämpfe sind dieselben, der Glaube, der sie kämpft ist seinem Innern und seiner Wurzel nach derselbe (Kap. 4, 23. 24). — Aehnlichkeit des Glaubens des Christen mit dem Abrahams. — Besser: V. 25 nennt Luther ein Bündlein, worin das ganze Christenthum zusammengefaßt ist.

Lange: Abraham der uralte und immer neue Glaubenszeuge, 1) als Zeuge für den lebendigen Offenbarungs- und Wundergott; 2) als Zeuge für die vollkommene Zuversicht und Gotteskraft des gläubigen Vertrauens auf sein Wort; 3) als Zeuge für die selige Wirkung des Glaubens: Gerechtigkeit aus Gnaden. — Das Glaubensleben, nicht abhängig 1) von leiblicher Abstammung; 2) von Werken des Gesetzes; 3) von den sichtbaren Erscheinungen der Natur. — Die Rechtfertigung und die Versiegelung. — Aller Glaube ist seinem innersten Kern nach dem Glauben Abrahams ähnlich: 1) als Glaube vor Gottes Angesicht an sein Wort, 2) als Wunderglaube, 3) als Verjüngungsglaube, 4) als Glaube an die Verjüngung des Lebens aus der Wurzel der Gerechtigkeit. — Die herrliche Wirkung der Auferstehung Christi.

Neunter Abschnitt: Die Frucht der Rechtfertigung: der Friede mit Gott und die Entwickelung des neuen Lebens bis zur Bewährung der christlichen Hoffnung. Der neue Gottesdienst der Christen: Sie haben den freien Zugang zur Gnade in's Allerheiligste. Daher rühmen sie sich der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes, der Offenbarung der realen Schechina Gottes in dem realen Allerheiligsten — und selbst auch der Trübsale, durch welche diese Hoffnung vollendet wird. Die Liebe Gottes in Christo als Bürgschaft der Verwirklichung der christlichen Hoffnung, Christi Tod unsere Versöhnung, Christi Leben unsere Seligkeit. Die Blüthe der christlichen Hoffnung: das festliche Rühmen, daß Gott unser Gott sei. (Kap. 5, 1—11.)

1 Da wir nun gerechtfertigt sind durch den Glauben, so haben[1]) wir Frieden mit
2 Gott durch unsern Herrn, Jesum Christum. *Durch welchen wir auch den Zutritt erlangt haben[2]) zu dieser Gnade, in der wir stehen [wie im Allerheiligsten], und rühmen
3 uns [gegründet auf] der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes. *Dies nicht allein aber [wegen Hoffnung], sondern wir rühmen uns auch ob der Drangsale, da wir [wohl] wissen,
4 daß die Drangsal Standhaftigkeit bewirkt; *die Standhaftigkeit aber Bewährung, die
5 Bewährung aber Hoffnung; *die Hoffnung aber nicht läßt zu Schanden werden. Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen worden in unsre Herzen durch den Heiligen
6 Geist, welcher uns gegeben ist. *Denn schon ist Christus, da wir noch[3]) Kraftlose waren,
7 da schon zur rechten Zeit [κατὰ καιρόν] für Gottlose gestorben. *[Zur guten Zeit.] Denn kaum wird Jemand für einen Gerechten sterben; für den Guten freilich möchte viel-
8 leicht Jemand zu sterben wagen. *Gott[4]) aber stellt heraus seine eigne Liebe [in der Liebe Christi] gegen uns, weil damals, da wir noch Sünder waren, Christus für uns
9 gestorben ist. *Vielmehr noch also werden wir, da wir gerechtfertigt sind durch sein
10 Blut, gerettet werden durch ihn vor dem Zorn. *Denn wenn wir, da wir Feinde waren, mit Gott versöhnt [ausgesöhnt] wurden durch den Tod seines Sohnes, so werden wir

1) Die Lesart ἔχωμεν ist stark bezeugt durch die Codd. A. C. D. etc., selbst den Sin. und die Vulg. Lachm. dafür. Die Lesart ἔχομεν aber hat neben dem Zeugnisse guter Codd. auch das Zeugniß älterer Väter. Die Correktur des Wortes in's Paränetische ist ein Anzeichen beginnender Verdunkelung der Glaubensgerechtigkeit.

2) Der Zusatz; Durch den Glauben, τῇ πίστει fehlt in B. D. u. A. Nach Meyer erklärt sich die Weglassung durch die Entbehrlichkeit; noch leichter möchte sich die Einschaltung erklären lassen.

3) Für das ἔτι γάρ vor Χριστός sind Codd. A. C. D. Wogegen B. εἴγε hat, F. G. εἰς τί. Diese Veränderungen wurden wahrscheinlich veranlaßt durch ein zweites ἔτι nach ἀσθενῶν.

4) θεός fehlt bei B.; wahrscheinlich weil V. 7 von Christus die Rede.

noch viel mehr als Versöhnte gerettet [selig] werden in seinem Leben. *Das nicht allein 11
aber, sondern auch als Solche, die sich Gottes rühmen[1]) durch unsern Herrn Jesum Christum, durch welchen wir jetzt die Versöhnung uns angeeignet haben.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht: 1) Der aus der Rechtfertigung hervorgehende Friede mit Gott als Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes (V. 1—2). 2) Die Beharrung und die Vermehrung dieses Friedens durch die Trübsale selbst unter der Erfahrung der Liebe Gottes (V. 3—5). 3) Der Beweis für die stete Zunahme des Friedens und der Seligkeitsgewißheit der Christen (V. 6—9). 4) Die Versöhnung als Bürgschaft der Rettung (Seligkeit); und als angeeignete Versöhnung, Quelle der Glückseligkeit selbst. — Ueber 1—8 Winzer, Commentat. Leipz. 1832.

Da wir nun gerechtfertigt. Das οὖν spricht die Folgerung aus, welche sich daraus ergibt, daß die Wahrheit der δικαίωσις durch den Glauben im Vorigen festgestellt worden ist. Daher schließt sich δικαιωθέντες eng an δικαίωσις an. „Wie glücklich die Gerechtfertigten sind (nicht ihre Heiligung wie Rothe will), soll nun geschildert werden." Mey. Es wird aber die Glückseligkeit der Christen nach ihrem Quell, nach ihrer Unterhaltung, nach ihrer scheinbaren Unvollkommenheit und wirklichen Vollkommenheit, nach ihrer Gewißheit und ihrer immer reicheren Entfaltung beschrieben. — Der Zustand des Nichtgerechtfertigten ist Streit mit Gott (s. V. 9). — **Durch welchen wir auch.** Dies kündigt keine Steigerung der Darstellung des Verdienstes Christi an (Köllner), auch nicht ein Prädikat der Erlösung von mehreren Prädikaten derselben (Mey.), sondern ihre ganze nächste Folge. — **Durch welchen wir auch den Eingang.** Erklärungen der προσαγωγή 1) Meyer, Hinzuführung. Dies soll die grammatisch ausschließliche Bedeutung sein. Es bezeichnet allerdings den vermittelten Zutritt, wo es den Zutritt bedeutet, die Audienz. Dies Moment (der προσαγωγεύς) ist aber auch hier gesichert durch δι' οὗ, was zu Hinzuführung nicht recht paßt. 2) Zutritt. So nach Oekum. die Meisten, s. Ephes. 2, 18; 3, 12 (Thol. zuletzt für den aktiven Sinn). Offenbar liegt nicht die Vorstellung einer weltlichen Audienz bei einem morgenländischen Könige zu Grunde, sondern der Typus des Eingangs des Hohenpriesters in das Allerheiligste (s. 1 Petr. 3, 18; Hebr. 10, 19). Diese Fassung ist auch der Idee des Briefes gemäß, nach welcher das Christenthum der wiederhergestellte oder vielmehr noch verwirklichte reale Cultus ist, und in diesem Zusammenhang hat auch die δόξα θεοῦ eine Beziehung auf die Schechina des Allerheiligsten. — **Zu dieser Gnade.** Diejenigen, welche die Lesart τῇ πίστει V. 2 festhalten, verbinden damit εἰς τὴν χάριν (eine Verbindung, die Meyer mit Recht verwirft, πίστις εἰς τὴν χάριν!) und verstehen προσαγωγή absolut: **Zutritt zu Gott.** Die προσαγωγή kann sich aber nur auf die χάρις beziehen. (Meyer u. A.). Und zwar auf die Gnade als Rechtfertigungsgnade, nicht als Bezeichnung der Heilswohlthaten überhaupt (Chrys.), obschon jenes Centrum, Gnade, Alles umfaßt. Andere haltlose Erklärungen: das Evangelium (Fritzsche), Hoffnung der Seligkeit (Beza), das Apostelamt (Seml.) s. bei de Wette. — Der Zutritt zu dieser Gnade erklärt sich nun näher durch den Zusatz: in welcher wir stehen, oder in welche wir hineingetreten sind. Das ἑστήκαμεν bezeichnet also hier nicht das Feststehen (Tholuck, Meyer), wobei die subjektive Thätigkeit (Beausobre) oder der objektive feste Besitz (Calv.) angenommen werden kann. Es bezieht sich zurück auf den Akt der δικαίωσις, mit welchem die Einführung in die χάρις begonnen hat, und demgemäß bezeichnet die προσαγωγή den freien und permanenten Zutritt aller Gläubigen in die χάρις im Gegensatz zu dem einmalig jährlichen Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste. Daß dieser permanente Zutritt sich besonders durch das Gebetsleben, und namentlich durch tägliche Reinigung in dem Trost der Versöhnung vollzieht (Hebr. 10, 22. 23), bedarf kaum der Erinnerung. — **Erlangt haben.** Mit Recht bezeichnet Tholuck es als pedantische Prüderie, wenn Meyer (nach Fr.) will, ἐσχήκαμεν heiße nicht: nacti sumus et habemus, sondern habuimus (da wir Christen wurden). Treffender sagt Meyer: „Die göttliche Gnade, deren die Gerechtfertigten theilhaftig sind, ist wie ein räumlicher Bereich vorgestellt." Nur hat er diese Notiz nicht verwerthet. Wir haben freien Zutritt in das reale Allerheiligste, welches die Gnade ist, und hoffen darin die reale Schechina, die δόξα Gottes zu schauen und schauend an ihr Theil zu bekommen. — **Und rühmen uns.** Das καυχάομαι bezeichnet den in dem äußeren Sich glückselig preisen vollendeten Ausdruck eines freudigen Bewußtseins der Glückseligkeit mit Bezug auf den objektiven Glückseligkeitsgrund, wobei das wahre Sich rühmen seinem Zerrbilde, eitlem Prunken in eitlen Stimmungen über eitlem Grunde oder Anlaß (Reiche betont das Sich freuen, Meyer das Sich rühmen), rein entgegengesetzt ist. Das ἐπί als propter erklärt (bei Meyer), bezeichnet erst bestimmter die Basis, auf welche die Christen sich mit ihrem Rühmen gründen. Der Grund des Rühmens der Christen in ihrem gegenwärtigen Stande ist nicht schon die δόξα θεοῦ selbst, wohl aber die Hoffnung der Herrlichkeit Gottes als einheitlicher Begriff; ja das ganze Christenthum diesseits ist ein frohes Vorgefühl des Anschauens der Herrlichkeit. Thol.: „δόξα θεοῦ nicht mit Origen. gen. obj., die Hoffnung, diese Glorie zu schauen, welches bestimmter ausgedrückt sein müßte, noch weniger mit Chrys. die Hoffnung, daß Gott sich an uns verherrlichen werde, auch nicht mit Luth., Grot. ꝛc. als genit. auct. die von Gott zu verleihende, sondern der Genit. des Besitzes, die Theilnahme an der von Gott selbst besessenen Herrlichkeit, vergl. 1 Thess. 2, 12." Das Schauen sollte dabei aber mehr als Medium der Aneignung gewürdigt werden. Got-

1) Die Lesart καυχώμενοι ist stärker beglaubigt als καυχώμεθα.

tes Herrlichkeit schauen heißt auch: herrlich werden. Dies ist schon in der Geschichte des Moses bestimmt vorgebildet (2 Kor. 3, 13; 2 Mos. 34, 33). Tholuck bemerkt selbst: „Das θεωρεῖν τὴν δόξαν τοῦ χριστοῦ Joh. 17, 24 ist das Theilnehmen an der δόξα θεοῦ, das συγκληρονομεῖν, das συμβασιλεύειν und συνδοξασθῆναι τῷ χριστῷ, Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 11. Coccej.: haec est gloriatio fidelium, quod persuasum habent, fore ut deus gloriosus et admirabilis in ipsis fiat illuminando, sanctificando, laetificando, glorificando in ipsis, 2 Thess. 1, 10." So wie das Anschauen des Menschen von Seiten Gottes die Anschauung des Menschen vollendet nach 1 Kor. 13, 12, ist es das Anschauen der Herrlichkeit des Herrn Seitens des Menschen, wodurch er dem Herrn ganz gleichförmig und so ein Objekt eines vollendeten Wohlgefallens werden soll nach 1 Joh. 3, 2; Matth. 5, 8; vergl. 2 Petr. 1, 4. Das Ziel dieses wechselseitigen δοξάζειν und δοξάζεσθαι ist in bedingtem Sinne die Versetzung in das Erbe der Herrlichkeit jenseits 2 Kor. 5, 1; im absoluten Sinne die Zeit der Parusie Christi, Offenb. 20. — **Dies nicht allein aber.** Treffend Tholuck: Dieser siegesgewissen Hoffnung des Christen scheint aber die Gegenwart zu spotten, wie denn jene ersten Christen von den Heiden den Spott über den Contrast ihrer traurigen Gegenwart mit ihrer überschwänglichen Hoffnung zu tragen hatten (folgen Citate). Aber der hohe Sinn des Apostels weist darauf hin, wie jene δόξα nicht ein von Außen Zufallendes, sondern eine sittliche, in dieser θλῖψις wurzelnde Verklärung sei, daher diese selbst als Mittel der Vollendung Gegenstand des Triumphes." S. 8, 17. 28. 35; 2 Kor. 11, 30; 12, 9. 10; 2 Tim. 2, 11; Matth. 5, 10. 12; Apostg. 5, 41; 1 Petr. 4, 12; Jacob. 1, 3. 12. — **Ob der Drangsale.** Das ἐν muß den Gegensatz zu dem Vorigen ausdrücken, es ist also nicht lokal zu erklären: in den Drangsalen (wie Kölln., Glöckl., Baumg.-Cr.). In dem Falle würde auch das Objekt des καυχᾶσθαι fehlen. — **Da wir wissen, daß die Drangsale.** Dies ist die normale Lebensentwicklung des Gläubigen von seiner Trübsal aus. Eine Naturnothwendigkeit ist diese Entwicklung freilich nicht (s. Matth. 13, 21). Doch wird bei den Ausnahmen vorausgesetzt, daß die Gläubigkeit irgendwie schadhaft war. — **Standhaftigkeit.** Die ὑπομονή ist hier nicht patientia (Vulg., Luth.). Doch kommt auch ohne die patientia keine Standhaftigkeit zu Stande. Luc. 22, 28: οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς. Vergl. Jacob. 1, 3. — **Bewährung.** δοκιμή. Nicht Prüfung (Grot.), denn die θλῖψις selbst ist die Prüfung; nicht Erfahrung (Luth.), denn Erfahrung ist das ganze Christenleben. Es ist der Stand der Bewährung, dessen subjektiver Ausdruck das Bewußtsein der Versiegelung ist, Ephes. 2, 13. — **Hoffnung.** Also auch das scheinbare Gegentheil der christlichen Hoffnung, die Trübsal oder Drangsal verwandelt sich in lauter Hoffnung, so daß der Grundstock der christlichen Hoffnung immer intensiver und reicher wird. Aus allem Verlust und Schaden im Zeitlichen wird Gewinn für die Ewigkeit. — **Läßt nicht zu Schanden werden.** Eigentlich: sie beschämt nicht, indem sie täuschen sollte. Die christliche Hoffnung ist aus demselben Stoff göttlichen Geisteslebens, woraus der Glaube und die Liebe geformt ist; sie ist eigentlich wieder der Glaube selbst, auf die Vollendung gerichtet, oder auch die Liebe selbst, wie sie schon hier in den Prinzipien der Vollendung lebt; darum untrüglich. — **Denn die Liebe Gottes.** Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß von der Liebe Gottes zu uns die Rede ist (Origenes, Chrysost. und Luth., Calvin bis auf Phil.), nicht von unserer Liebe zu Gott (Theod., Augustin, Klee, Glöckler u. A.). Unsere Liebe zu Gott könnte höchstens für unsere Hoffnung zeugen, nicht aber der Grund der Untrüglichkeit unserer Hoffnung sein. S. auch V. 8. Doch darf man den Gegensatz nicht zu stark premiren: die in das Herz ausgegossene Liebe Gottes zu uns wird in demselben Liebe zu Gott. — **Ausgegossen, ausgeschüttet werden,** die reichlichste Erfahrung und Empfindung der Liebe Gottes bezeichnend. — **In unsere Herzen.** Eigentlich: durch dieselben hindurch: ἐν nicht εἰς. Die Causalität für die Erfahrung der Liebe Gottes ist die Gabe des Heiligen Geistes. Kap. 8, 15. 16.; Gal. 4, 6. — **Denn schon ist Christus.** Das ἔτι gehört dem Sinne nach zu ὄντων etc. Seb. Schmidt u. A. haben ἔτι fälschlich als insuper gefaßt, nicht nur gegen den Wortsinn, sondern auch gegen den Zusammenhang. Das ἔτι soll das Vorige nicht steigern, sondern den Grund angeben, weßhalb die Zuversicht des Heils eine immer mehr sich steigernde Gewißheit sei. Tholuck mit Meyer für das ἔτι zu Anfange des Verses. Das ἔτι sei am Anfange beseitigt worden, weil mit dem Verse eine Bibellektion begann. Die Folge war, daß es theils verschoben wurde, theils doppelt gelesen, theils corrigirt. Wir halten dafür, daß das zwiefache ἔτι, welches Lachmann liest, seinen guten Sinn hat als Emphase. — **Da wir noch Kraftlose.** Der sündliche Zustand ist hier als Schwachheit oder Krankheit in Beziehung auf das göttliche Leben, somit als Kraftlosigkeit dargestellt, um auszudrücken, daß die Gläubigen damals nicht das Mindeste dazu thun konnten, den Grund zu ihrer Hoffnung zu legen. Die ἀσθενεῖς werden dann ἀσεβεῖς genannt, um den Gedanken auszudrücken, daß wir als Sünder nicht nur nichts zu der Rettungsthat Christi hinzuthun konnten, sondern daß wir sie ihm nach dem Gesetz der natürlichen Empfindungen so wie der Gerechtigkeit auf das höchste erschwerten. Die Sündigkeit erscheint also nicht blos als „Hülfsbedürftigkeit" und so „als Motiv der zur Rettung intervenirenden Liebe Gottes" (Mey), sondern als Bezeichnung des Ausgangspunktes der Erlösung, auf welchem die Liebe Gottes nicht nur ohne alle Mitwirkung der Sünder, sondern unter ihrer höchsten Gegenwirkung die Rettungsthat vollbrachte. — **Zur guten Zeit.** Κατὰ καιρόν. Zwei Verbindungen des κατὰ κ. 1) Es wird angeschlossen an ὄντων etc. Wir waren Schwache gemäß der Zeit; im Sinne der Entschuldigung (Erasmus); im Sinne des allgemeinen Verderbens (nach Calvin, Luth., Hofm.). Dagegen ist a) die Stellung von καιρός; b) seine Bedeutung. 2) Es wird bezogen auf ἀπέθανεν. Aber in verschiedenem Sinne. Orig.: zu jener Zeit, da er litt. Abälard: eine Weile im Tode gehalten. Meyer: als es hohe Zeit war zur Rettung für die damals lebenden Christen. Allein der Gedanke: es war die geeignete Zeit in der Geschichte der Menschheit, schwächt den Hauptgedanken keineswegs. Vielmehr muß der Apostel die Bestimmung in seine Aussage mit aufnehmen, daß

der Opfertod Christi der göttlichen Weisheit gemäß war, indem mit der Fülle des natürlichen Verderbens auch die Rettungsbedürftigkeit und Rettungsfähigkeit entschieden war. Der höchste Heldenmuth des Selbstopfers schließt die Vernünftigkeit desselben nicht aus. S. Röm. 16, 25; Gal. 4, 4; Ephes., 10; 1 Tim. 2, 6; Tit. 1, 3. — **Für Gottlose,** ὑπὲρ für, zum Besten. Es ist ein reicherer Begriff als der Begriff, anstatt, wenn man festhält, daß der Begriff da, wo von einem Sterben für Todeswürdige die Rede ist, seiner Natur nach ein wohlverstandenes ἀντί involvirt. S. Matth. 20, 28. Umfassender sind die Bestimmungen ὑπὲρ und περί, am bestimmtesten ist der Ausdruck ἀντί. — **Denn kaum wird Jemand für einen Gerechten.** Die Schwierigkeit des Verses hat zu Conjekturen veranlaßt. Die Peschito las ὑπὲρ ἀδίκων statt ὑπὲρ δικαίου, Erasmus, Luth., Mel. ꝛc. lesen δικαίου und ἀγαθοῦ als Neutra; Hofmann: wenigstens Letzteres sei Neutrum, wogegen Origenes blos δικ. für Neutrum hielt, und unter ἀγαθός Christus als den vollkommen Guten verstand. Daß beide Substantive Masculina sind, ergibt sich, wie Meyer richtig bemerkt, aus dem Gegensatz ἀσεβεῖς, wonach überhaupt von einem Sterben für Personen die Rede ist. Erklärungen der Masculina: 1) Es ist kein wesentlicher Unterschied zwischen δίκαιος und ἀγαθός. „Nachdem Paulus gesagt hat, es werde kaum für einen „Rechtbeschaffnen" Jemand sterben, will er begründend hinzufügen, daß Fälle der Uebernahme eines solchen Todes wohl vorkommen könnten." Meyer nach Chrysostom., Theodoret, Erasm., Calvin u. s. w. Allein δίκαιος ist nicht ἀγαθός, und μόλις ist nicht τάχα. 2) ὁ ἀγαθός ist der Wohlthäter. Knachtbull, Estius u. v. A., Reiche, Tholuck: der Menschenfreund. Allerdings zu speziell. 3) Der ἀγαθός steht über dem blos Gerechten oder Rechtlichen. Ambrosiaster: der Edle, der ἀγαθὸς natura; Bengel: homo innoxius exempli gratia etc. Alles das sind für Meyer „spitzfindige Begriffsscheidungen." (Mit Beziehung auf Kuntze in den Stud. und Kritik. 1850, 407 ff.). So wäre auch der Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament eine spitzfindige Begriffsscheidung. Das Alte Testament hat kaum in später Zeit eine Art von Martyrium erzeugt, das Neue Testament hat ein reiches Martyrium. Doch wollen wir den ἀγαθός allgemeiner fassen. Der δίκαιος flößt Achtung ein, aber er stiftet als solcher keinen Austausch des Lebens; der ἀγαθός begeistert. Es ist ein Beweis für die apostolische Nüchternheit des Paulus, für seine Erhabenheit über alle Phrase, daß er dieses anerkennende Zugeständniß ausgesprochen hat, wofür sich auch auf heidnischem Gebiete Beispiele finden. Ein kirchlicher Rhetor hätte das Zugeständniß unterdrückt, und es ist ein Symptom, wenn unsere Exegese an dieser einfachen Unterscheidung so herum buchstabirt. Trefflich ist dabei die Wahl des Ausdrucks mit τάχα und τόλμα; solche Selbstaufopferungen machen sich immer in der Extase sympathetischen Edelmuths wie Hals über Kopf. 4) Die Fassung des zweiten Satzes als Frage: denn wer wagt's auch leichtlich für das Gute zu sterben? bedarf kaum der Erwähnung. — **Gott aber stellt heraus.** Gott bethätigt nicht blos seine Liebe in dem Tode Christi für die Sünder nach V. 6; er hebt sie hervor, er stellt sie dar, er macht sie zur höchsten Manifestation seines Evangeliums. S. Joh. 3, 16; 2 Kor. 5, 19—21. Luther: er preiset seine Liebe gegen uns. — **Vielmehr noch also werden wir.** Nach Estius ein Schluß a minori ad majus, nach Meyer ein Schluß a majore ad minus. Beides richtig und unrichtig, weil beides nicht recht paßt. Es ist ein Schluß vom Prinzip auf die Consequenz und ein Schluß von der Wahrheit des fast Unglaublichen auf die Wahrheit des Selbstverständlichen. Der Schluß ist noch verstärkt durch den Gegensatz: als Feinde wurden wir gerechtfertigt und zwar durch sein Blut, als seine Friedensgenossen werden wir bewahrt vor dem Zorn, und zwar durch sein herrliches Walten, weiterhin durch sein Leben. Die Bewahrung vor dem Zorn ist negativer Ausdruck der vollkommenen Erlösung. 1 Thess. 1, 10. Vgl. den positiven Ausdruck 1 Tim. 4, 18. — **Da wir Feinde waren.** Es fragt sich, ob ἐχθροί, d. h. Gottes Feinde, aktivisch oder passivisch zu erklären sei, ob es Widersacher Gottes bezeichnet nach Kap. 8, 7; Kolossi. 1, 21 (Ephes. 2, 15 gehört nicht hieher) oder von Gottes ὀργή Belastete, wofür man Röm. 11, 28 anführt. Als Vertreter der passivischen Fassung werden von Meyer, Calv., Reiche, Fritzsche, Tholuck, Krehl, B.-Cruſ., de Wette, Phil. aufgeführt; für die aktive oder subjektive Fassung sind noch Tholuck, Spener, Tittmann, Usteri, Rückert eingetreten. Meyer sagt für die erstere Fassung: 1) „Christi Tod tilgte nicht die Feindschaft der Menschen gegen Gott, sondern als Dasjenige, was ihre Begnadigung von Seiten Gottes motivirte, die Feindschaft Gottes gegen die Menschen, wovon dann erst das Aufhören jener aktiven Menschenfeindschaft ein durch den Glauben vermitteltes sittliches Consequens war. 2) Und wie hätte Paulus sein πολλῷ μᾶλλον ꝛc. richtig folgern können, da ja die Gewißheit des σωθησόμεθα darauf beruht, daß wir bei Gott in Freundschaft (Gnaden) stehen, nicht darauf, daß wir freundschaftlich gegen Gott sind." Zwei sehr orthodox lautende Argumente, aber ohne lebendige Erfassung der Versöhnungsthatsache und hier ohne Wirkung. Denn erstlich ist der Tod Christi ebenso wohl ein Zeugniß und Siegel der Liebe Gottes, welches den Groll und das Mißtrauen auf Seiten des Menschen überwindet, als er ein Opfer der Sühne ist, welches die ὀργὴ θεοῦ in seinem Walten und im Gewissen des Menschen aufhebt. In der lebendigen Predigt des Evangeliums, z. B. bei den Herrnhutern, macht eben dies Moment das Hauptmotiv aus. Sodann ist gar kein Grund vorhanden, eine Steigerung in der Liebe und Gnade Gottes an sich anzunehmen, wenn man von seinem Werk in dem Menschen absieht. Gott ist unveränderlich, der Mensch ist veränderlich. Die veränderte Stellung des Menschen zu Gott bedingt allerdings auch eine veränderte Stellung Gottes zu ihm, aber eben kraft der Unveränderlichkeit Gottes trägt das Werk Gottes, das im Menschen begonnen hat, eine Bürgschaft der Vollendung in sich. S. Phil. 1, 6. Die Versiegelung bedeutet nicht eine Versiegelung Gottes, sondern des Menschen durch die Gnade Gottes. Es ist nicht biblisch zu sagen, Christus habe durch seinen Tod die Feindschaft Gottes gegen uns beseitigt. Und das soll der Apostel hier sagen, nachdem er so eben gesagt: Darum preiset Gott seine Liebe u. s. w. Und gibt das etwa einen Sinn: Wir sind sogar

versöhnt worden, da wir noch nicht versöhnt waren? — **Mit Gott versöhnt wurden.** Meyer: „Demnach ist auch *κατηλλάγημεν* und *καταλλαγέντες* nothwendig nicht aktiv zu fassen, sondern passiv: ausgesöhnt mit Gott, so daß dieser nun nicht mehr feindlich gegen uns ist." (Ueber Tittmann's Versuch, zwischen *διαλλάττειν* und *καταλλάττειν* zu unterscheiden, s. Tholuck zur Bergpredigt Matth. 5, 24). Die Bestimmung dieser Ausdrücke hängt allerdings mit der Erklärung des Ausdrucks *ἐχθροί* zusammen. Es fragt sich jedoch, ob es heißen soll, Gott ist versöhnt worden für uns (Meyer, Phil.), oder, wir sind versöhnt worden für Gott, oder, es hat eine beiderseitige Versöhnung Statt gefunden. Da die *καταλλαγή* eine Umstimmung bezeichnet, kann Ersteres nicht gesagt werden, auch ist die *καταλλαγή* 2 Kor. 5, 18 „*τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ*" von dem *ἱλασμός* durchaus zu unterscheiden (s. m. positive Dogm. S. 858). Der Sinn ist also: Da wir noch Feinde, Widersacher Gottes waren, sind wir durch den Tod Jesu und den mit ihm identischen sühnenden *ἱλασμός* von der Verschuldung der Strafe der *ὀργή* befreit und zu Objekten seiner überwindenden Liebeswirkung gemacht, und haben nun auch im Lichte dieser Liebeswirkung ein vom Groll der Gottentfremdung befreites Herz, welches im Zuge der Liebe Freudigkeit hat zu Gott. Wie aber können wir eine objektive Umstimmung der Menschheit von der subjektiven unterscheiden? Daß die Liebe Christi am Kreuz den Haß der Menschheit überwunden hat, ergibt sich aus dem Friedensgruß des Auferstandenen und seiner evangelischen Botschaft. Der Friedensgruß des Auferstandenen enthält den „Frieden auf Erden". Zu alle dem kommt der Unterschied und Gegensatz zwischen V. 8, 9 und 10, welchen die angegebene vorherrschende Erklärung völlig verwischt. Der Satz: Gott preiset seine Liebe gegen uns, ist die Ueberschrift des Gegensatzes. 1) Nämlich Christus ist für uns gestorben da wir noch Sünder waren. Durch sein (Versöhnungs-) Blut sind wir gerechtfertigt, vom Gefühl der *ὀργή* befreit. Die Wirkung ist, daß wir noch vielmehr als Gerechtfertigte (negativ) gerettet werden vor der *ὀργή*, welche der Welt am Weltende bevorsteht. Dies Alles ist *ἱλασμός*, sühnende Tilgung der Sündenschuld. 2) Der Sohn Gottes hat den Tod erlitten, da wir Feinde waren. Durch seinen Tod sind wir versöhnt mit Gott. Die Wirkung ist, daß wir noch vielmehr als Ausgesöhnte (positiv) gerettet werden in dem Machtwalten seines Lebens. Das Alles ist *καταλλαγή*. — **Sondern auch als Solche, die sich Gottes.** Erklärungen: 1) Das Partizip *καυχώμενοι* steht für das Verbum finitum; also ist zu ergänzen *ἐσμέν* (die Lesarten *καυχώμεθα*, *καυχῶμεν*). Rückert, Tholuck. Zu *μόνον δέ* ist nur *σωθησόμεθα* zu ergänzen. Die Fassung lautet dann nach der Wette: Wir haben nicht nur die Hoffnung, dem Zorne Gottes zu entgehen, sondern wir rühmen uns auch Gottes. 2) Das Partizip kann nicht für das Verb. finitum stehen (s. dagegen die Verhandlungen mit Meyer bei Tholuck). Auch hier aber ist zu ergänzen nur *σωθησόμεθα*. Der Sinn ist dieser: nicht allein aber gerettet werden an sich werden wir durch sein Leben, sondern so, daß wir uns bei diesem *σώζεσθαι* auch Gottes rühmen. 3) Zu ergänzen ist *καταλλαγέντες*. Nicht nur versöhnt, sondern auch uns rühmend. „So früherhin Fritzsche, Kölln., Glöckl., B.-Crus. und meine erste Erklärung" (Meyer). Diese Erklärung erweist sich als die verhältnißmäßig richtigste, da das *σώζεσθαι* nicht ein bloßes Stadium des Heils bezeichnet, sondern das Heil bis zum Gipfel der Vollendung umfaßt, und da das *καταλλαγέντες* in dem *δι' οὗ νῦν τὴν κατ.* wiederholt wird. Indessen nehmen wir an, daß der ganze vorige Satz einer Antithese von Steigerungen in unserm Verse zu Grunde liegt. *Οὐ μόνον σωθησόμεθα καταλλαγέντες ἐν τῇ ζωῇ χριστοῦ; ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ.* Die Steigerung ist folgende. 1) Wir sind gerettet vor dem Zorn. 2) Wir sind geborgen in dem Leben Christi. 3) Gott in seiner Liebe ist durch Jesum unser Gott geworden, dessen wir uns rühmen. Wir rühmen uns nicht nur der Hoffnung auf die *δόξα* Gottes, nicht nur in bedingter Weise der Trübsale insofern u. s. w. Wir rühmen uns schlechthin Gottes als unseres Gottes, s. Kap. 8. — **Durch welchen wir jetzt.** Hindeutung auf die künftige Herrlichkeit, wie sie in dem Jetzt der Heilserfahrung begründet ist, und sich von dieser Basis aus immer mehr entfaltet. — **Uns angeeignet haben.** So übersetzen wir das *ἐλάβομεν*, um das Moment ethischer Aneignung in dem Ausdruck zu betonen, wie es für den Anfang des folgenden Abschnittes sehr wichtig ist.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Wirkung der Rechtfertigung ist der Friede mit Gott. Der Friede mit Gott tritt an die Stelle unseres Schuld-Verhältnisses, in welchem Gott unser Feind zu sein schien, weil er unserer Sünde, mit der wir Eins waren, feind war, und in seiner *ὀργή* uns von sich schied, um uns von der Sünde zu scheiden, und in welchem wir seine Feinde wirklich waren, obschon wir das Gegentheil zu sein scheinen wollten. Gott schien ebenso in seinem Walten wider uns zu streiten auf den Tod hin, wie wir stritten wieder ihn, und darum waren wir auch mit dem Kern der Welt zerfallen, mit dem Reiche aller guten Geister, wie wir zerfallen waren mit uns selbst und mit Gott. Mit unserer Rechtfertigung aber stellt sich der Friede ein, das ganz umgekehrte Verhältniß in allen diesen Beziehungen. Man soll von dem Frieden Gottes nicht reden wie von einer bloßen Empfindung; in der Friedensempfindung spiegelt sich das herrlichste reale Verhältniß. Nicht nur im Einklang sondern im Bunde mit Gott, nicht nur im Einklange mit uns selber, sondern wiederum uns selber getreu, nicht nur im Einklang mit Gottes Gegenwart und Walten in aller Welt und allen Schicksalen, sondern auch im Bunde und Schutz „aller Sterne des Himmels".

2. Der Hohepriester, der in das Allerheiligste ging in der Hoffnung, die *δόξα* Gottes dort zu schauen, war zunächst ein Vorbild Christi, welcher für die Seinen in das reale Allerheiligste gegangen ist und die reale Sünde darin für uns vollbracht hat (Hebr. 9), dann aber auch der Gläubigen, welche durch Christum ebenfalls den freien Zugang in das Allerheiligste der Gnade haben in der Hoffnung, dahin sie darin die *δόξα* Gottes schauen, und in ihr werden verklärt werden (s. K. 8). Ueber die Untrüglichkeit der Christenhoffnung s. Thol. S. 202.

3. Wir rühmen uns auch der Drangsale. Die Drangsale, subjektiv die Trübsale, einheitlich bestimmt das Kreuz, welches der Christ seinem Heiland nachzutragen hat, sind nicht nur der verordnete Weg zur Herrlichkeit, sondern auch das Förderungsmittel der Herrlichkeit. Denn die Gläubigen sollen nicht blos die Herrlichkeit des adamitischen Paradieses erlangen, sondern vielmehr die höhere Herrlichkeit des Paradieses Christi, und zwar dadurch, daß sie ihm im Tode wie im Leben gleichgestellt und ähnlich werden (s. Thol. 201). Das Kreuz vermittelt die welthistorisch bereicherte und gefestigte Vollendung.

4. Das Sich-Rühmen der Christen ist das freudige Zeugniß derselben von ihrer seligen Erfahrung; die persönliche Gestaltung des Evangeliums. Es ist immer nach seinen wechselnden Formen durch eine Grundform des Heiles bedingt, d. h. auf den Ruhm Gottes und Christi gegründet — entgegen allen Formen und Larven des Eigenruhms.

5. Der Kettenschluß: Trübsal wirkt Erfahrung ꝛc. läßt auch die Trübsal als eine geistliche Erfahrung erscheinen. Es ist also nicht ein blos äußerliches Allerweltsleiden gemeint, sondern das Kreuz, wie es eine Folge des christlichen Glaubens ist. Der Glaube führt in die Trübsal hinein, weil er als Friede mit Gott hineinführt in den Kampf mit dem Reiche der Finsterniß, und auch mit der Sünde in uns selbst, und weil er auch den gewöhnlichen Leiden dieser Zeit eine geistige Gestalt gibt. Ein solches Kreuztragen hat dann auch die Aussicht auf Standhaftigkeit (die passive patientia hat die aktive zur Folge), die Standhaftigkeit aber erreicht ihre vorläufigen Ausgänge wie ihren schließlichen Ausgang in der Bewährung, diese aber macht die Hoffnung zur Zuversicht, welche unmöglich trügen kann, weil sie die Prophetie der nahenden Herrlichkeit selbst ist. Der Kettenschluß des Apostels beschreibt eine Kette seliger Erfahrungen, welche nur dann zerreißen könnte, wenn die ersten Ringe bis zur Bewährung durch Unlauterkeit brüchig würden, deren Festigkeit aber zunimmt von Ring zu Ring bis zu jener unüberwindlichen Hoffnungszuversicht.

6. Die ältere, namentlich die reformirte Dogmatik hat die Lehre von der Bewährung, oder was Eins ist, von der Versiegelung hervorgehoben. Sie ließ die Versiegelung erst weiterhin auf die Rechfertigung folgen. Hätte man dieses große Moment recht sorgsam gewahrt, so würde man die Streitfrage zwischen der lutherischen und der reformirten Theologie: ob ein Begnadigter aus der Gnade fallen könne, für einen Wortstreit haben halten können; durch die weitere Frage zu lösen, ob von dem Christen vor oder nach der Versiegelung die Rede sei. Die Gemüthserfahrung der Rechtfertigung muß in Proben kommen, worin sie zur historisch-gefestigten Lebenserfahrung wird. Die Standhaftigkeit in solchen Proben hat nach Innen die Versiegelung durch den Heiligen Geist zur Folge (2 Tim. 2, 19; Offenb. 7, 3; 9, 4; Ephes. 1, 13; 4, 30), nach Außen die Feststellung des Christen im Charakter seiner neuen Natur (δοκιμή). Das nomen et omen indelebile der Taufe, der Confirmation, der Ordination wird erst durch die Bewährung oder Versiegelung zu einem realen character indelebilis. Dies hängt in ethischer Beziehung damit zusammen, daß durch die Trübsal als Prüfung und durch die Standhaftigkeit ein Läuterungsprozeß stattgefunden hat, durch welchen eine Ausscheidung der wesentlichsten feuerfangenden Theile ist bewirkt worden.

7. Der Weg, den die Christen gehen mit Christo, geht der Erscheinung und vielfach der Empfindung nach abwärts, nach der innern Wirkung und Erfahrung aber aufwärts. Und zwar namentlich in dreifacher Beziehung. 1) Indem alle diesseitigen hohen Standpunkte des Bewußtseins haltlos werden, wird seine Stellung in der Gemeinschaft des Christus, der da droben ist, fixirt als zweite Natur. 2) Der Durchbruch durch die historische Schmach Christi in seiner Nachfolge ist der Durchbruch zu dem Antheil an den historischen Ehren, welche ihm in der Welternte zufallen. 3) Es bildet sich eine dynamische Licht- und Feuernatur des inneren Menschen, welche nach ihrer Trieb- und Tragkraft wie nach der noch mächtigeren Anziehung von Oben in das Reich der Herrlichkeit emporsteigt.

8. Die Erfahrung der Liebe Gottes in Christo zu uns setzt sich mit ihrer Freudigkeit in lauter Gegenliebe um, und aus dem einheitlichen Liebesleben dieser Wiedergeburt wird lauter Seligkeit, die sich diesseits verzweigt in Hoffnung und Geduld. S. Kap. 8, 24. 25; 1 Joh. 3.

9. Wie der Heilige Geist die Causalität der Geburt Christi war, so ist er auch die Causalität der Wiedergeburt der Christen.

10. Der Grund des Liebeslebens der Gläubigen bleibt die Anschauung der Liebe Gottes zu uns, welche sich in dem Tode Jesu, in seinem Sterben für uns offenbart und bestätigt hat. S. Phil. 166. Ueber das ὑπὲρ Meyer S. 150.

11. Nachdem der Apostel den Kettenschluß der subjektiven Heilsgewißheit des Christen dargestellt hat V. 1—5, macht er einen Kettenschluß seiner objektiven Heilsgewißheit von V. 6—11. Die Thesis, von der er ausgeht, ist die Thatsache, daß unter den Menschen kaum einer für einen Gerechten stirbt, vielleicht einmal Einer für den Guten (s. die Erl., vgl. Tholuck S. 208). Der Satz ist zu ergänzen durch die weitere Bestimmung: für den Gottlosen oder für seinen Feind aber stirbt Keiner. Dieses Liebeswunder aber hat Gott gestiftet in dem Tode Christi. Denn Christus ist für uns gestorben, da wir negativ bestimmt schlechthin Unvermögende waren, positiv bestimmt sogar Gottlose. Darauf gründet sich die objektive Heilsgewißheit in folgenden Schlüssen: 1) Wir waren Sünder, Schuldige, für welche Christus gestorben ist; vielmehr werden wir, da wir Gerechtfertigte, Gesühnte sind, bewahrt bleiben vor dem Zorn. 2) Der Tod des Sohnes Gottes hat unsere Feindschaft überwunden und uns zu Versöhnten gemacht, vielmehr noch wird sein Leben uns als Versöhnte vollständig bis zum Abschluß erlösen. 3) Da wir die Versöhnung erlangt haben, so sind wir auch jetzt schon selig in dem Rühmen, daß Gott unser Gott sei.

12. Ueber den Unterschied zwischen dem ἱλασμός und der καταλλαγή s. die Erl.

13. Unser Abschnitt enthält in kurzer Fassung eine Skizze der ganzen Entwicklung des christlichen Heils, wobei seine prinzipielle Vollkommenheit am Anfang wie am Schluß betont wird, damit man nicht die peripherische Unvollkommenheit des diesseitigen Glaubensstandes in ebionitischer Weise für eine prinzipielle halte. Es ist zu beachten, daß diese Zeichnung Röm. 8 unter einem neuen Gesichtspunkt zu einer weiteren Entwicklung kommt, und daß man

auch dort die subjektive Heilsgewißheit und die objektive unterscheiden kann.

14. Die Idee des realen Gotteskultus tritt auch hier wieder im Anfange wie am Ende des Abschnitts bestimmt hervor.

Homiletische Andeutungen.

Von den Früchten der Glaubensgerechtigkeit. Sie sind 1) Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesum Christum (V. 1); 2) Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit in der Trübsal der Gegenwart (V. 2—5); 3) Zuversicht des Heils, gegründet auf die in Christi Versöhnungstod kundgewordene Liebe Gottes gegen uns (V. 6—11). — Vom Frieden mit Gott. 1) Worin besteht er? 2) Durch wen erlangen wir ihn? (V. 1). — Der Herzensfrieden mit Gott ist die Quelle alles anderen Friedens 1) in den Häusern, 2) in den Gemeinden, 3) unter den Völkern. — Durch Christum haben wir einen Zugang erlangt zu der Gnade der Rechtfertigung. Hierin liegt 1) ein kräftiger Trost (wir sind nicht mehr verstoßen vom Angesichte Gottes, die Pforte ist aufgethan, wir dürfen kommen); 2) eine ernste Mahnung (wir sollen diesen Zugang nicht unbeachtet lassen, sondern ihn benutzen und 3) auch dann recht oft kommen mit allen unseren Anliegen). — Wessen sollen und dürfen wir uns als Christen rühmen? 1) der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben soll; 2) aber auch der Trübsale, die er uns sendet (V. 2– 5); 3) Gottes selbst als unseres Gottes. — Warum rühmen wir uns als Christen auch der Trübsale? Darum, weil wir wissen, daß 1) die Trübsal Geduld; 2) die Geduld Erfahrung (eig. Bewährung, vergl. 2 Kor. 2, 9; 9, 13; Jak. 1, 3); 3) die Erfahrung Hoffnung bringt und 4) die Hoffnung nicht zu Schanden werden läßt (V. 2—5). — Warum läßt die christliche Hoffnung nicht zu Schanden werden? 1) Weil sie nicht eine falsche Hoffnung ist, sondern 2) ihren Grund hat in der Liebe Gottes, die ausgegossen ist in unser Herz durch den Heiligen Geist, welcher uns gegeben ist (V. 5). — Worin preiset (beweist) Gott seine Liebe gegen uns? 1) Schon darin, daß Christus zur gesetzten Zeit für uns gestorben ist; 2) aber noch vielmehr darin, daß er für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren (V. 6—8). — Für einen Wohlthäter zu sterben ist schön, für Uebelthäter zu sterben ist göttlich (V. 7). — Die Bedeutung des Todes und des Lebens Christi für die Menschen: 1) der Tod bringt Versöhnung, wenn wir noch Feinde sind; 2) das Leben bringt Seligkeit, wenn wir versöhnt sind (V. 9 bis 11). — Christi Leben unsere Seligkeit (V. 10). — Seligkeit durch das Leben Christi thut den Christen der Gegenwart Noth. — Laßt uns vom Tode, laßt uns aber stets auch vom Leben des Herrn reden! (V. 10).

Luther: Erfahrung ist, wenn einer wohl versucht ist, und kann davon reden, als einer, der dabei gewesen ist (V. 4). — Denn von Ewigkeit alle Gläubige versehen sind, daß sie aus der Schwachheit sollen erlöset werden, darinnen sie eine Zeit lang sein (V. 5). — Daß Gott unser sei, und wir sein seien, und alle Güter gemein von ihm und mit ihm haben in aller Zuversicht (V. 11).

Starke: Mit der Rechtfertigung ist durch eine unauflösliche Kette auch die Verklärung verbunden, Kap. 8, 18. 30. 32 (V. 2). — Nichts macht so freudig, als die Hoffnung des unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbes, das behalten wird im Himmel, 1 Petr. 1, 4 (V. 2). — Wer den Heiligen Geist hat, der hat allein Gewißheit, daß Gottes Liebe in sein Herz ausgegossen ist. Selig ist also der, so ihn hat (V. 5). — Der Tod Christi ist das Hauptwerk unserer Versöhnung; seine Auferstehung aber die Versiegelung und Versicherung, daß wir wahrhaftig mit Gott versöhnet seien (V. 10). — Christi Auferstehung ist unsere Lebensarche und Residenz des Heils (V. 10). — Niemand kann sich Gottes rühmen, als der, so Christum hat; denn er ist der Weg, durch welchen wir zum Genuß Gottes gelangen, Joh. 14, 6. Wer also ihn nicht hat, der ist auch ohne Gott in der Welt, Eph. 2, 12 (V. 11). — Hedinger: Gewiß sein der Sündenvergebung ist die Quelle aller Freude und Trostes (V. 1). — Hüte dich vor Heuchlerhoffnung, die ist verloren; der Gläubigen ihre klebet fest an der Liebe Gottes in Christo, wie ein Anker am Felsen, Hebr. 6, 19. Ach! wollte Gott, wir verstünden solches. Könnte uns etwas mehr traurig und bekümmert machen (V. 5). — Ein Christ muß das Leiden Christi nicht nur als einen Zornspiegel, sondern auch als einen Liebesspiegel betrachten (V. 8). — Welch' ein Ruhm! Gottes Kind und mit ihm wohl daran sein! Wie unbegreiflich! wie herrlich! wie selig! (V. 11). — Cramer: Sind wir durch den Glauben gerecht, so haben wir einen freien Zutritt zu Gott, daß wir keines Patronen oder Heiligen bedürfen, der uns den Weg bereite (V. 2). — Der Christen Leiden ist ihr Ruhm, denn sie leiden ohne Schuld und um Christi Ehre willen (V. 3). — Osiander: Kreuz und Trübsal macht fein demüthig und geduldig; sind also der Kinder Gottes köstlichste Kleinodien und besten Schmuck (V. 3). — Nova Bibl. Tub.: O, wie selig ist das Kreuz! wenn es schon dem Fleische wehe thut, so bringt es doch herrlichen Nutzen. Man wird dadurch besser bewährt, als das Gold durch's Feuer, die Hoffnung wird gestärkt, die Liebe Gottes in's Herz ausgegossen (V. 5). — So rar die Liebe unter den Menschen ist, so wunderbare Exempel hat man doch von einigen, die auch ihr Leben für ihre Mitbürger und Mitbrüder gelassen haben. Aber Alles dies kommt in keine Vergleichung mit der Liebe Christi (V. 7). — Wer sollte nicht einen so liebreichen Gott wieder lieben und seine Gemeinschaft allem anderen vorziehen? (V. 10).

Gerlach: Nicht nur für die Gegenwart gibt die Rechtfertigung durch den Glauben den freien Zutritt zur Gnade Gottes, sondern auch die Gewißheit der zukünftigen Verherrlichung verleiht sie (V. 2). — Im ersten Keime empfing der Gläubige durch die Rechtfertigung schon das ganze neue Leben; aber indem der Keim hervorwächst zum Baume und der Baum unter Stürmen immer fester wurzelt, erneuert und befestiget sich auf jeder neuen Stufe der Bewährung in dem Gläubigen alles das, was er schon zu Anfang hatte (V. 5). — Hat Gott das Größte für Sünder und für Feinde gethan, dann wird er an den nun Versöhnten und Gerechten den geringeren noch übrig bleibenden Theil seines Werkes nicht unvollendet lassen (V. 9). — Der Apostel beginnt schon hier anzudeuten, was er Kap. 6 weiter ausführt: der Glaube versetzt uns in Christum so hinein, daß sein Leben, sein Tod, seine Auferstehung und Verherrlichung unser werden; jedes Ereigniß aus seiner Geschichte zur Geschichte der an

ihn glaubenden Menschheit, wie des einzelnen Gläubigen wird (V. 10).

Lisco: Die beseligenden Früchte der durch den Glauben an Jesum Christum erlangten Gerechtigkeit (V. 1—11). — Welches diese Früchte sind (V. 1—5). — Das sicherste Zeichen der so eben erwähnten Liebe Gottes gegen uns ist die durch Christum gestiftete Erlösung (V. 6—8). — Die selige Folge dieser Liebe Gottes und Christi ist die gewisse Hoffnung auf ewige Dauer dieser Liebe und folglich auf Erlangung unserer Herrlichkeit (V. 9—11).

Heubner: Paulus stimmt hier den Triumphgesang der Gerechtfertigten an. Man hört es: seine Leser sollen es mitempfinden: wir sind versöhnt, begnadigt — Ohne die Rechtfertigung gibt es keine Freude, keine Liebe, kein Lebensglück; ohne sie kann uns nichts beseligen, weder die Natur, noch die Liebe der Menschen (V. 1). — Angeboten, bereitet ist die Gnade Allen. Viele nehmen sie an: nicht Alle behaupten sie (V. 2). — Wem Gott viel auflegt, dem traut er viel zu, dem hat er Auszeichnung bestimmt. Daher des Christen hoher, froher Muth in Leiden; seine Kraft und Freudigkeit wächst gerade im Kampf (V. 3). — Welchen Einfluß hat das Leiden auf den Christen? (V. 3). — Die heilige Hoffnung des Christen läßt nicht zu Schanden werden, die heilig in ihrem Gegenstande und Grunde ist. — Der Glaube an die Liebe Gottes ist der Grund aller Hoffnung (V. 5). — Die Kraftlosigkeit des ungebesserten Herzens ist mit die traurigste Folge der Sünde, — gerade wie schwere Krankheiten Schwäche nach sich lassen (V. 6). — Die heilige Feindesliebe Gottes (V. 8). — Das höchste Wehe eines geschaffenen Wesens ist: Gottes Zorn tragen (V. 9). — Gottes Liebe gegen uns ist eine zuvorkommende (V. 10). — Christi Leben ist uns Grund der Seligkeit (V. 10).

V. 1—11. Perikope am Sonntage Lätare (für Gal. 4, 21—31). Daß aus der Vergebung der Sünden unser ganzes Heil fließe. 1) Beweis; 2) Folgerungen. — Die Größe der vergebenden Liebe Gottes. — Unterschied zwischen Begnadigten und Nichtbegnadigten. 1) Beweis; a. Friede mit Gott — Zorn; b. Hoffnung, Geduld — Trostlosigkeit, Verzweiflung; c. Liebe zu Gott, Lust, Kraft — Widrigkeit, Furcht vor Gott; d. Seligkeit — Verdammniß. 2) Anwendung; a. Prüfe dich, unter welche du gehörst; b. Fange an, deine Sünde recht zu erkennen; c. Suche Christum.

Besser: Die Seligkeit der Glaubensgerechten. Sie ist 1) eine schon gegenwärtige; 2) eine noch zukünftige (V. 1—11). — Weil das Immergrün der Hoffnung von den Trübsalsthränen begossen wird, darum ist die Trübsal rühmenswerth (V. 3—5). — Gottes Zorn ist nicht menschlich; Gott ist die Liebe, und der göttliche Zorn ist mit der Liebe verbunden, die kein Gefallen hat am Tode des Sünders, sondern eine brünstige, barmherzige Neigung, den Sünder selig zu machen. Die Versöhnung ist der Vollzug dieses Liebesraths Gottes mittelst der Sühnung durch den Tod seines Sohnes (V. 10). — Näher und herrlicher als im Paradiese mit dem unschuldigen Adam verbindet sich Gott in der Kirche mit versöhnten Sündern, die des Glaubens an Jesum sind und den Ruhm der Heiligen, die Gottes sich rühmen als ihres Gottes, gelüstet die Engel zu hören (V. 11).

Schleiermacher, zu V. 7. 8: Der Tod Christi als die höchste Verherrlichung der Liebe Gottes zu uns. 1) Gott hat unserem Erlöser den Tod aufgelegt als den allervollkommensten Beweis des Gehorsams; 2) durch diesen Gehorsam werden viele gerecht.

Spener: 1) Die Früchte der Rechtfertigung: a. Friede; b. Zugang zu Gott; c. Ruhm der künftigen Hoffnung; d. Sieg in Trübsal und Kreuz; e. Schenkung des Heiligen Geistes. 2) Die Ursachen derselben (V. 1—11).

Neue Perikope am Sonntage Sexagesimä (V. 1 bis 11). Deichert: Des Christen Reichthum.

Zweite Abtheilung.

Die Sünde und die Gnade in ihrem zweiten Gegensatz (wie in zweiter Potenz): nach ihren natürlichen Wirkungen, nämlich in der Menschennatur und in der Natur überhaupt. Das von Adam ausgegangene, den Menschen gemeinsame erbliche Sündenverderben der Welt, und das Leben Christi als das innere Lebensprinzip der Wiedergeburt zum neuen Leben in den einzelnen Gläubigen, in der ganzen Menschheit und in der ganzen kreatürlichen Welt. (Das Prinzip des Todes in der Sünde und das Prinzip des neuen Lebens, so wie der Verklärung desselben und der ganzen Natur in der Gerechtigkeit.) (Kap. 5, 12—8, 39.)

Erster Abschnitt. Die Sünde Adams als das mächtige Prinzip des Todes, und die Gnade Gottes in Christo als das übermächtige Prinzip des neuen Lebens in der einzelnen Menschennatur und in der gesammten Menschheit. Das Gesetz als die direkte Vermittelung der vollendeten Erscheinung der Sünde zur indirekten Vermittelung der vollendeten herrlichen Offenbarung der Gnade.

Kap. 5, 12—21.

Deßwegen also [so wir uns die Versöhnung angeeignet haben] gleichwie durch Einen 12
Menschen die Sünde in die Welt eindrang, und durch die Sünde der Tod, und also
der Tod[1]) zu allen Menschen hindurchdrang, solcherweise indem sie Alle sündigten [ihn sich
angeeignet haben]. (S. Weish. Salom. 2, 24.) *Denn bis auf das Gesetz war [also] 13
schon die Sünde in der Welt. Sünde aber wird nicht zugerechnet [in der Weise der Abrechnung], wenn kein Gesetz da ist. *Gleichwohl herrschte [königlich] der Tod von Adam 14

1) Tischendorf läßt ὁ θάνατος ausfallen nach D. E. F. u. A.; Lachmann stellt diese Lesart fest mit A. B. C. ꝛc.

bis auf Moses auch über die, welche nicht [1]) gesündigt hatten nach er Gleichartigkeit der Uebertretung Adams, welcher [als Prinzip der von ihm ausgehenden Richtung] ist
15 ein [umgekehrtes] Vorbild des zukünftigen (Adam, s. 1 Kor. 15, 45). *Aber nicht steht's [im Sinne der Gleichmäßigkeit Adams und Christi] wie mit dem Sündenfall also mit dem Gnadengut [der persönlichen Gnadengabe, Christus]. Denn wenn durch den Sündenfall des Einen die Vielen gestorben sind, so hat sich noch vielmehr die Gnade Gottes und die Gabe in der Gnade des Einen Menschen Jesus Christus auf Viele hin reichlich ausge-
16 breitet [entfaltet in lebendiger Entwicklung]. *Und nicht: wie es steht durch Eine Verschuldung [2]), steht es mit dem Geschenk [der Mitgift]. Denn wohl geht das Strafurtheil von Einer [Veranlassung] Verschuldung aus fort bis zum Verdammnißurtheil; das Gnadengut
17 aber geht von vielen Sündenfällen aus fort bis zum Rechtfertigungsgut. *Denn wenn mit Einem Sündenfall [3]) der Tod geherrscht hat durch den Einen, so werden vielmehr noch die, welche die überfließende Fülle der Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit empfangen [sich angeeignet] haben, herrschen im Leben [mit Lebensentfaltung]
18 durch den Einen Jesus Christus. *Demnach also: wie durch den Sündenfall des Einen Sündenfall auf alle Menschen kommt zur Verdammniß, so auch kommt durch Eines Rechtfertigungsgut Rechtfertigungsgut auf alle Menschen hin zur [wirklichen] Rechtferti-
19 gung des Lebens [welche Leben ist]. *Denn gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen als Sünder herausgestellt worden sind die Vielen, also auch werden durch den
20 Gehorsam des Einen als Gerechte herausgestellt werden die Vielen. *Das Gesetz aber ist zwischenein gekommen, damit der Sündenfall völliger werde [erscheine]. Da aber, wo die Sünde völliger geworden, da ist die Gnade darüber hinaus überschwänglich gewor-
21 den. *Damit gleichwie die Sünde herrschte mittelst des Todes, also auch die Gnade herrsche mittelst Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum unsern Herrn.

Exegetische Erläuterungen.

Die Ueberschrift bei Meyer: Parallelisirung des Heils in Christo mit dem durch Adam gekommenen Unheil, thut dem organischen Zusammenhang des Abschnitts kein Genüge. Tholuck nimmt Bengels Ansicht auf: respicit totam tractationem superiorem, ex qua haec infert apostolus, non tam digressionem faciens, quam regressum de peccato et de justitia. Wir beziehen uns Alle dem gegenüber auf die Eintheilung des Briefes und auf die Ueberschrift. 1) Das der Menschheit immanent gewordene (erbliche) Prinzip der Sünde und des Todes (V. 12—14). — 2) Das gegenübertretende, der Menschheit immanent (geist-erblich) gewordene Prinzip der Gnadengabe und des neuen Lebens (V. 15—19). — 3) Die Mitwirkung des Gesetzes zur vollendeten Offenbarung der Sünde und zur Vermittelung der vollendeten Offenbarung der Rechtfertigungsgnade (V. 20. 21).

Disposition des ersten Abschnittes (V. 12—14). a) die Sünde und der Tod, ausgehend von Adams *παράβασις* auf Alle, unter der Form ethischer Aneignung von Allen (V. 12); b) der Tod als Offenbarer der nicht recht erkannten Sünde von Adam bis auf Moses, oder bis auf das Gesetz (nicht durch das Gesetz V. 13. 14).

Der zweite Abschnitt (V. 15—19). a) Der bereits faktisch offenbar gewordene Contrast der Wirkungen beider Prinzipien. 1) Der Contrast der natürlichen und thatsächlichen Wirkungen nach ihrer quantitativen Ausbreitung über die Personen, oder der Contrast in seiner persönlichen Beziehung (V. 15). 2) Der Contrast der positiven Wirkungen nach der qualitativen Intensität des Gerichts und der Rechtfertigung, oder der Contrast in seiner sachlichen Beziehung (V. 16). — b) Der Contrast der potentiellen und in die Zukunft hineinreichenden Wirkungen beider Prinzipien. 1) der Contrast der Knechtung alles persönlichen Lebens durch den unpersönlichen (blos personifizirten) Tod, und der künftigen Herrlichkeit der begnadigten, todesfreien, königlich waltenden Persönlichkeiten in dem neuen Leben (V. 17) (zugleich Beweis für V. 16). 2) Der Contrast in seiner ganzen idealen Größe: Alle Menschen waren nach der Potenz des Einen Sündenfalls des Einen der Verdammniß verfallen; alle Menschen können durch das Rechtfertigungsgut des Einen bis zur Rechtfertigung des Lebens (d. h. nicht blos des Glaubens) gelangen (V. 18). — c) Der Contrast der finalen durch das Evangelium aufgedeckten Wirkungen. Schließlich sind durch die Wirkung des Ungehorsams des Einen im Lichte des Evangeliums die Vielen schon als dem Gericht verfallene Sünder dargestellt worden; schließlich sollen durch den Gehorsam des Einen die Vielen als Gerechte im Gerichte dargestellt werden (V. 19).

Dritter Abschnitt (V. 20, 21). Das Gesetz ist dazu bestimmt, den Entwicklungsprozeß der Sünde bis zur historischen Vollendung direkt zu vermitteln, um so auch indirekt die jene Entwicklung der Sünde

1) Das *μὴ* fehlt in einzelnen jüngeren Codd.; wahrscheinlich ausgelassen, weil man meinte, es streite mit V. 12.

2) Statt *ἁμαρτήσαντος* lesen D. E. F. G. Griesbach: *ἁμαρτήματος*. Als Gegensatz von *παραπτωμάτων* hat diese Lesart ein entschiedenes Uebergewicht.

3) Codd. A. F. G. lesen *ἐν ἑνὶ παραπτ.*, und diese Lesart halten wir mit Tischendorf fest, auch aus inneren Gründen.

weit überragende Offenbarung der Gnade zu vermitteln (V. 20. 21).

Erster Absatz. (V. 12—14). Das Prinzip der Sünde und des Todes in der Menschheit. **Deßwegen also.** Das διὰ τοῦτο wird von Rückert, Köllner ꝛc. auf die ganze Abhandlung von Kap. 1, 17 zurückbezogen; von Rothe auf den vorhergehenden Abschnitt, der von der Heiligung handeln soll; von Tholuck auf V. 11, 10. 9 u. s. w.; von Meyer auf V. 11 allein. Wir beziehen es lediglich auf das ἐλάβομεν im vorigen Verse. Das Verbum λαμβάνειν bezeichnet im Neuen Testamente kein passives in Empfang nehmen, sondern eine ethische, religiös-sittliche Aneignung, z. B. Joh. 1, 12. Und dies ist hier der Vergleichungspunkt zwischen V. 11 u. 12. Weil man das übersah, gerieth man in unsägliche Quälereien hinein mit dem vermeintlichen Anakoluth oder ἀνανταπόδοτον. Conjekturen: 1) Nach Calvin, Tholuck, Phil. u. A. soll die Andeutung des Nachsatzes liegen in den Worten (V. 14) ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος. 2) Nach Rückert, Fritzsche, de W. hat Paulus die Vergleichung zwischen Adam und Christus nach den analogen Momenten fallen lassen, weil ihm die Unähnlichkeit in den Sinn kam (V. 15). De Wette übersetzt V. 12: darum (ist es) gleichwie durch Einen Menschen u. s. w. Nach Orig., Bengel u. A. hat der Apostel den Nachsatz absichtlich unterdrückt. 3) Nach Grotius, Beng. ꝛc. ist V. 13 — 17 Parenthese, und V. 18 folgt der Nachsatz. 4) Nach Clerikus, Wolf u. A. liegt der Nachsatz schon in V. 12 und fängt mit καὶ οὕτως an; nach Erasmus, Beza u. A. mit καὶ διὰ. Die richtige Fassung ist vertreten von Koppe nach Elsner u. A. Der Nachsatz beginnt als Vergleichungssatz mit ὥσπερ, indem aus V. 11 herübergenommen wird ἐλάβομεν καταλλαγὴν δι' αὐτοῦ. Tholuck bemerkt, man wisse nicht recht, was man mit der Vergleichung anfangen solle. Die Vergleichung liegt aber in dem schon angedeuteten Begriff der ethischen Aneignung des Prinzips der Versöhnung auf der einen Seite, wie vorhin des Prinzips der Sünde und des Todes auf der andern. Ausführlicher wird der Gegensatz so heißen: διὰ τοῦτο ἐλάβομεν τὴν καταλλαγήν, ἐφ' ᾧ πεπιστεύκαμεν — ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου εἰς τὸν κόσμον ἡ ἁμαρτία εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως ὁ θάνατος εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Es muß hervorgehoben werden, daß ohne den Begriff des λαμβάνειν die ganze folgende Antithese sich wie eine Folge von blinden Naturnothwendigkeiten ausnehmen würde; s. Weish. Salom. 1, 16; 2, 24 und die unten folgende Erklärung des ἐφ' ᾧ. Nach Rothe soll das vermeintliche Anakoluth von dem Apostel sogar prämeditirt sein, und zwar nach der Idee des Origenes, um die im Nachsatz sich ergebende Apokatastasis zu verhüllen. S. dazu Tholuck 215. — **Gleichwie durch Einen Menschen.** Nicht durch Schuld (Meyer), was bei der Antithese: Christus, gar nicht passen würde. Vielmehr durch einen Menschen als menschheitliches Prinzip, als historische Causalität. Der Eine Mensch ist Adam als Repräsentant des ersten Menschenpaares in seiner Einheit. Die Sünde Eva's (Sir. 25, 24; 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 14) entschied noch nicht über die Zukunft des Menschengeschlechts, weil Adam das Haupt war; erst mit seiner Sünde ward die Sünde Eva's vollendet als Schuld des ersten Menschen. Also Adam ist gemeint als Haupt, als Prinzip, nicht blos mit Rücksicht auf die Fortpflanzung. — **Die Sünde.** In wiefern? Erklärungen: 1) die Erbsünde (Augustin, Calvin); 2) die Sündhaftigkeit (Koppe, Olsh.); 3) die Thatsünde (Fritzsche, Limborch); 4) die Sünde als Macht (Meyer, Tholuck) oder besser als Prinzip (Rothe). Philippi dagegen will die Sünde als Einheit des Hanges und der That verstehn, „wie auch Aret., Schmid, J. Müller". Allein die Sünde als individuelle That ist ausgedrückt durch das ἐφ' ᾧ ꝛc., also die prinzipielle Macht der Sünde als Mutter des Todes (Jacob. 1, 15). — **In die Welt.** Nicht blos in die Menschenwelt (Meyer), oder in die menschliche Natur (Rothe), sondern als Zerrüttung und Todeswirkung in die Sphäre der Menschheit überhaupt (s. Röm. 8, 20). Daß hier die menschliche Welt-Sphäre allein vorausgesetzt wird (nach Abälard: in hanc partem mundi sc. terrenam, in qua homines habitant) ergibt sich daraus, daß „nach der Ueberzeugung des Apostels das Böse in einer andern Welt schon vorher vorhanden gewesen" (Thol.). Indizirt ist mit dem Ausdruck allerdings nicht nur die Sünden- und Todesdisposition in der menschlichen Natur (Rothe), sondern auch die Fortpflanzung der Sünde (Augustin), weil nach Schmid der κόσμος eine Verknüpfung der Dinge ist, d. h. einen organischen Zusammenhang bedeutet. Nach Tholuck soll Beides erst in dem διῆλθεν und dem ἐφ' ᾧ ꝛc. liegen; darin aber liegt vielmehr die individuelle, ethische Aneignung der Sünde. — **Eindrang in die Welt.** Limborch: eine populäre Personification. Ueber die Ultrirung der Personification der Sünde und des Todes bei Fritzsche s. Tholuck S. 219. — **Der Tod** (nämlich eingezogen in die Welt). Erklärungen: 1) der physische Tod (Chrysostomus, Augustin, Calov., Meyer. Beziehung auf 1 Mos. 2, 17; 3, 19); 2) der geistliche Tod (Pelag.); 3) der physische, geistliche und ewige Tod oder das gesammte Unheil, welches Folge der Sünde (Olsh., de Wette, Tholuck). Dies ist ohne Zweifel richtig, denn der physische Tod für sich allein hat keine biblische und ethische Bedeutung (s. Röm. 8, 6; 1 Kor. 15, 56; Jacob. 1, 15). — **Und also der Tod.** Wahrscheinlich wurde das zweite θάνατος ausgelassen, weil man das διῆλθεν auf Sünde und Tod gleichmäßig beziehen wollte. Beides ist aber in dem θάνατος nach seiner geistigen Seite zusammengefaßt. Das διέρχεσθαι bezeichnet die Ausbreitung, den universellen Progressus; eine keimartige Entfaltung liegt zwar nicht schon in dem Wort, aber in der Sache. — **Solcherweise daß sie alle.** Das ἐφ' ᾧ heißt (= ἐφ' οἷς) so viel als ἐπὶ τούτῳ ὅτι; es kann also hier heißen: auf den Grund hin, daß; also διότι, propterea quod (Meyer); unter der Voraussetzung, daß (Baur); unter der näheren Bestimmtheit (oder auch der Bedingung, was aber nicht dasselbe ist), daß (Rothe); in Gemäßheit dessen, daß (Tholuck für die Bedeutung weil, mit Beziehung auf 2 Kor. 5, 4; Phil. 3, 12; doch macht er das weil zu einem relativen weil, und übersetzt insofern sie alle). — Erklärungen: 1) in quo sc. Adam (Orig., Chrysostomus, Theophylakt, August. „unter den protestantischen Exegeten wohl zuletzt 1758 Ben. Carpzow" Thol.). Die Voraussetzung dabei ist die organische Einheit des Menschengeschlechts. 2) Weil alle sündig, d. h. durch die Erb-

sünde Sünder geworden sind (Calv., Mel., Flatt). 3) Metonymisch, weil alle als Sünder bestraft oder doch dargestellt worden sind (Chrysostomus, Grot., Arminianer und Socinianer). 4) Man dachte sich sogar ein Adamo peccante nach ἐφ' ᾧ eingeschoben (Pareus u. A., Beng., Olsh. ꝛc., Philippi S. 179). „Es ist nämlich zu ἥμαρτον in Gedanken ἐν Ἀδάμ oder noch präziser Adamo peccante zu ergänzen." Aehnlich Meyer, „weil alle sündigten, als Adam sündigte (in und mit ihm!" — Dafür soll 1 Kor. 15, 22 zum Beweis dienen). 5) Das Wort ist von den individuellen Sünden der Einzelnen zu verstehn (Reiche, Rück., de Wette, Thol., u. A.). Dagegen sagt Meyer, das Wort passe nicht auf die gesündigt habenden Kinder, wogegen Thol. auf die Disposition der Kinder zur Sünde hingewiesen hat. Wem es aber bequem ist, zu denken, die Kinder haben in Adam gesündigt, dem sollte es doch noch bequemer sein, zu denken, sie haben gesündigt im Leibe ihrer Mutter, und am bequemsten: sie gehen auf in die Solidarität ihres sündigen Hauses. Sodann sagt Meyer, die Anschauung, der Tod der Individuen sei die Folge ihrer individuellen Sünden, würde sich zu der ganzen Parallele von Adam und Christus heterogen, ja widersprechend verhalten. „Denn wie die Sünde Adams Allen den Tod brachte (also nicht ihre selbstbegangene Sünde), so brachte der Gehorsam Christi (nicht ihre eigene Tugend) Allen das Leben (vergl. 1 Kor. 15, 22.)" So waltete also auf beiden Seiten absolute Naturnothwendigkeit. Man könnte doch leicht eben aus dem Begriff der Parallele zu der Folgerung kommen: sowie bei der faktischen Aneignung des Verdienstes Christi eine individuelle ethische Betheiligung durch den Glauben stattfindet, findet auch vorher bei dem faktischen Theilnehmen an der Schuld Adams eine ethische Betheiligung durch den Unglauben Statt (s. Röm. 11, 32); und es ist einfach ein großes Mißverständniß, wenn man meint, um die pelagianische Ansicht zu vermeiden, müsse man sich der Augustinischen in die Arme werfen bis zur Vergewaltigung des einfachen Textes, wie sie sich bei Beza, Calvin, Philippi und Meyer findet, wenn auch bei jedem in verschiedener Weise. 6) Das ἐφ' ᾧ wird als causa finalis verstanden von Schmid, Glöckler, Ewald: „und so zu allen Menschen durchdrang, das, worauf hin Alle sündigten". Meyer bemerkt, bei dieser telischen Fassung habe man an einen nothwendigen, aber nicht beabsichtigten Erfolg zu denken, etwa nach der Schicksalsidee. 7) Hofmann: Unter dessen (des Todes) Herrschaft sie sündigten. Dafür könnte sachlich noch mehr Hebr. 2, 15 sprechen, als sprachlich Hebr. 9, 15. 8) Thomasius: Unter welchem Verhältniß (nämlich, daß Sünde und Tod durch Einen Menschen in die Welt gekommen) sie Alle u. s. w. — Offenbar suchen die meisten Erklärungen aus dogmatischen Rücksichten dem Begriff der individuellen Selbstverschuldung auszuweichen, und dadurch wird ein an sich klares Verhältniß verdunkelt. Die Voraussetzung des Apostels ist die Priorität der Sünde im Verhältniß zum Tod, und der Causalzusammenhang zwischen beiden. Demgemäß also heißt es: da die Sünde in die Welt kam als ein abnormes ethisches Prinzip, kam mit ihr der Tod in die Welt als das entsprechende abnorme physiologische Prinzip. Daher setzt dann die Ausbreitung des abnormen Todesprinzips die vorangehende Ausbreitung des Prinzips der Sünde in dem wirklichen Sündigen Aller voraus. Daß hierbei Einzelfälle, z. B. todtgeborne oder sterbende Kinder nicht in Betracht kommen, ergibt sich aus den solidaren Verhältnissen in der Menschheit. Die Bestimmung des ἐφ' ᾧ: unter der Voraussetzung, liegt also am nächsten. Was die Erinnerung an den Tod der unschuldigen Kinder betrifft, so könnte sie sogar veranlassen, ein Gradverhältniß anzunehmen, „nach Maßgabe wie sie Alle, oder welchermaßen sie Alle gesündigt haben, da der Tod unendlich viele Grade hat, ebenso wie der Stand des Menschen in der Sünde und Schuld. Demgemäß daß und wie Alle gesündigt haben. — **Denn bis auf das Gesetz.** Der Apostel brauchte nicht erst zu beweisen, daß der Tod Aller in Adams Sünde seinen Grund habe (Meyer); dies konnte er nach jüdischer (Thol., S. 226) und christlicher Erkenntniß voraussetzen. Er beweist aber vielmehr, daß die faktische Ausbreitung des Todes immer unter der Voraussetzung der vorangehenden Sünde in der Welt Statt fand. Also zuerst die These: auch in der Zeit zwischen Adam und Mose war schon die Sünde allgemein in der Welt. Sie wurde freilich nicht zugerechnet, nicht direkt in das Licht des bewußten Gottesgerichts gestellt, weil das Gesetz als Maßstab und Verkläger nicht da war. Indirekt aber wurde ihr Dasein offenbar gemacht durch ihre Wirkung, das königliche Walten des Todes; obwohl eine Uebertretung in so bestimmter Weise, wie sie Adam begangen hatte, in der bezeichneten Periode (trotz mancher Analogieen: Cain, die Cainiten, Ham, Ismael, Esau) nicht vorkommen konnte. Selbst die durch das mosaische Gesetz wieder offenbar gemachte Uebertretung hebt den großen Gegensatz nicht auf, wonach prinzipiell die Sünde und der Tod ausging von Adam, dem Typus des Gegenbildes Christi, von welchem die Gerechtigkeit und das Leben prinzipiell ausgeht. Nach Meyer soll der Apostel sagen: „von der vorgesetzlichen Sünde könne, weil beim Nichtdasein des Gesetzes die Zurechnung (absolut?) fehle, der Tod der Individuen, der doch auch die nicht wie Adam gegen ein positives Gebot gesündigt Habenden getroffen habe, nicht abgeleitet werden, und läßt hieraus folgern, daß mithin der Tod durch Adams Sünde (nicht durch die individuellen Sünden) verursacht sei" (!). Und wie steht dazu die Geschichte der Sündfluth, die Geschichte von Sodom und Gomorrha? Hier ist doch überall der bestimmte Tod auf bestimmte Verschuldungen zurückgeführt. Tholuck ähnlich wie Meyer. Mit Recht dagegen betrachten die meisten Neueren V. 13 und 14 als Beweisführung für das πάντες ἥμαρτον (Rück., de Wette, Neander u. A., in der älteren Zeit Diodor, Calvin u. A.). Mit Recht hat Calov. geschlossen: da sie wegen Sünde bestraft wurden, müssen auch sie irgend ein Gesetz gehabt haben. — Sünde aber wird nicht zugerechnet; ἐλλογεῖται (nur noch Philem. 18). Meyer erklärt: wird nicht von Gott zur Bestrafung in Abrechnung gebracht. Sein Citat (Kap. 4, 15) dient zu seiner Berichtigung. Erst mit dem νόμος und dem Bewußtsein von ihm erhält die ἁμαρτία (die doch auch schon Uebertretung ist nach dem Maße des natürlichen Gewissens) den ausgeprägten Charakter der bewußten Uebertretung, der παράβασις und erst damit wird die ὀργή durch das κατεργάζεσθαι des

νόμος vollendet. Daher ist auch selbst die Sünde des Geschlechts vor der Sündfluth noch nicht durch seinen Untergang zur definitiven Abrechnung gekommen (1 Petr. 3, 20; 4, 6); daher haben die Leute von Sodom und Gomorrha geringere Sünde als die Zeitgenossen Jesu. Das ἐλλογεῖν der Sünde bildet also die Kehrseite des λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην; es bezeichnet nicht irgend eine vorläufige Anrechnung, sondern die abschließende Zurechnung oder Abrechnung. — Erklärungen: Wird nicht zugerechnet a) von Gott; 1) Im Allgemeinen nicht (die Sündfluth, Sodom und Gomorrha ꝛc. waren Ausnahmen); 2) bei der gewöhnlichen Art der Sünde nicht (Bengel: peccatum non notat scelera insignia); 3) die Arminianer: der θάνατος war nur natürliches Uebel; 4) Calov. am besten: nur hypothetischer Weise sei das Wort zu verstehn. Die Menschen jener Periode haben auch eine Art von Gesetz gehabt. b) Vom Menschen (Ambrosius, Augustin, Theodor Mopsv., Luther: „Man achtet ihrer nicht ꝛc.") c) Zwingli: vom menschlichen Richter. Ganz außer dem Zusammenhang. Hofmann: der aufgestellte Satz bezieht sich nur auf die Menschheit im Ganzen, nicht auf die Einzelnen. Dies ist wohl eine Modification von Schleiermachers Darstellung der Strafgerechtigkeit. — Zu bemerken ist noch, daß der abrechnende Richter zwar Gott ist, daß aber bei der Abrechnung das menschliche Bewußtsein der παράβασις im Lichte des Gerichts vollständig mit in Betracht kommt. — **Wenn kein Gesetz.** Nicht, wenn das Gesetz ꝛc. Der Apostel scheint den Satz in Form einer allgemeinen Maxime aufzustellen („wo kein Kläger ist, da ist kein Richter"), um die Vorstellung von Gradverhältnissen der Gesetzlichkeit und der Zurechnung zu veranlassen (s. die Erkl. von Calov.). Auch hier wieder will Meyer den Tod der Geschlechter vor Moses von der Causalität der individuellen Sünde ablösen (s. dagegen Ps. 90). Besser sagt man mit Kap. 1, auch das Verfallensein jener Geschlechter in die Sünde ist im Allgemeinen ein großes Gericht Gottes gewesen, immer aber geht ein ethisches διότι oder διό dabei voran. — **Doch aber herrschte der Tod.** Der vorhin schon personifizirte Tod erscheint hier als Herrscher, und seiner Natur nach als Tyrann. Die völlige Ablösung dieser Todesherrschaft von der Herrschaft der Sünde bei Meyer und Hofmann hat schon ihre Beleuchtung erhalten. Mit der Herrschaft des Todes ist nicht nur der physische Tod in seiner historischen Schreckgestalt, sondern auch das Todesbewußtsein oder der Stachel des Todes (1 Kor. 15, 56) und die Todesfolge der traurigen Existenz im Scheol ausgesprochen. — **Auch über die.** Ueber die, die sich nicht in ähnlicher Weise wie Adam einer bestimmten παράβασις eines bestimmten Gottesgebotes schuldig gemacht. Das καὶ kann als Gegensatz zu Adam verstanden werden, es soll aber wohl auf einen Gegensatz von Sündern im allgemeinen Sinne und von ruchlosen Uebertretern spezieller Gottesgesetze, mit denen sich so zu sagen neue Sündenfälle constituirten, hinweisen: Cain, Ham u. s. w. Athanas. erklärt das: indem sie keine Todsünde begingen; Grotius: keine grobe Sünde begingen; Crell u. A.: kein Gesetz übertraten, mit welchem die Todesdrohung verbunden war. Der Maßstab ist aber einfach die παράβασις wie Kap. 4, 15. Die älteren Ausleger haben hier auch die „durch Adams Sünde der poena damni" unterworfenen Kinder eingerechnet; Brenz hat diese Beziehung zur ausschließlichen machen wollen (Tholuck). Indirekt weist unser Vers bestimmt auf den Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Tode in der Periode von Adam bis auf Moses hin, wie dies auch von de Wette, Fritzsche und Baur erkannt worden ist, von Meyer aber vergebens S. 168 bestritten wird. — **Welcher ist Vorbild des Zukünftigen.** Ganz gegen den Zusammenhang hat Koppe μέλλοντος als Neutrum nehmen wollen: dessen was da kommen sollte. Der erste Adam ist Typus des zweiten (1 Kor. 15, 45) als Prinzip des ersten Aeon wie Christus Prinzip des zweiten ist, aber durchweg nach dem Gegensatz des ersten und des zweiten Aeon. Aehnliche Aussprüche bei den Rabbinen s. bei Meyer; z. B. Adamus postremus est Messias. Nach Tholuck hätte nun die Ausführung der antithetischen Seite folgen sollen, aber Paulus begnüge sich mit dem ὅς ἐστι ꝛc., um eine Andeutung der andern Hälfte zu geben. Allein die Antithese ist dem Grundriß nach schon vorangegangen (V. 9—11), und zur vollen Entfaltung kommt sie nach den hinüberleitenden Einzelantithesen, welche jetzt folgen, Kap. 6—8.

Zweiter Absatz (V. 15—19). Ueber den Gedanken-Fortschritt bis V. 19 bemerkt Tholuck: „Wie in den Erklärungen der Aelteren der Nachweis eines Gedanken-Fortschritts bis V. 19 sich vermissen läßt, so sind viele Neuere an der Möglichkeit eines solchen Nachweises gänzlich verzweifelt. Morus sagt: de hac dissimilitudine agitur jam per quinque versus ita, ut quinquies idem illud repetatur, variatis quidem verbis, at re manente semper eadem." Aehnlich Köllner und Rückert; wogegen Rothe. Nach Tholuck ist die Gedankenfolge diese: V. 15 das quantitative Mehr auf der Seite der von Christo ausgegangenen Wirkung. V. 16. 17: das qualitative Mehr. V. 18. 19: Wiederaufnahme der Parallele mit Einschluß der nachgewiesenen Differenzen. Unsere Construktion s. oben. — A. Der Contrast der offenbar gewordenen Wirkungen beider Prinzipien. 1) Die natürlichen Folgen in Beziehung auf die Personen (V. 15); 2) die positiven Folgen in Beziehung auf die Intensität, die sachlichen Grade der Wirkungen (V. 16). V. 15 bezieht sich auf den Gegensatz des christlichen Heils zu dem Unheil in der nicht gesetzlichen Periode und Sphäre, V. 16 auf seinen Gegensatz zu dem Unheil in dem gesetzlichen Weltkreis. — **Aber nicht steht's mit dem Sündenfall.** Wir nehmen an, daß der Apostel mit seinen Brevilonquenzen V. 15 und 16 Axiome, Losungen in negativer Fassung aufstellt. Meyer übersetzt V. 15: nicht ist wie das Vergehen, so auch das Gnadengeschenk; V. 16 ganz undeutlich: und nicht wie durch Einen, der gesündigt hat, ist das Geschenk. Das παράπτωμα ist ἑνός, das χάρισμα ἑνός. Als Prinzipien, welche in die Menschheit eingehen und sie durchwirken, sind Adam und Christus gleich, nach der Natur ihrer Wirkungen aber bilden sie Contraste. — Rosenmüller u. A. haben das οὐχ indifferenziren wollen, indem sie es fragend nahmen, was, wie Meyer bemerkt, durch den contrastirenden Inhalt verboten wird. Wir sehen keinen Grund, das παράπτωμα wider seine nächste Bedeutung als „Vergehen" zu nehmen; es bezeichnet mit der Sünde einen Fall, eine ethische Niederlage; ja den Fall als ein Me-

dium des Falles, wie auch das χάρισμα Christi nicht blos χάρις ist, sondern ein Medium der χάρις. — **Denn wenn durch den Sündenfall des Einen.** Das εἰ ist nicht hypothetisch; mag aber andeuten, daß hier nicht hervorgehobene Modifikationen aufgeben in das Uebergewicht des Prinzips. Es liegt auch ein Oxymoron darin: Einer fiel hin, Viele starben davon (nicht nur der Eine). Weßhalb πολλοὶ nicht πάντες wie V. 12 und V. 18? Meyer: „Der Gegensatz gegen den εἷς wird durch die Markirung der Gesammtheit als Menge fühlbarer und stärker, denn „possunt aliqua esse omnia, quae non sunt multa", Augustin. Irrig Grotius: fere omnes, excepto Enocho, wogegen Kap. 12, 18. Παράπτωμα vom Falle Adams auch Weish. 10, 1. Tholuck meint, statt χάρισμα sollte man vielmehr δικαίωμα erwarten. Allein hier ist von den natürlichen oder historischen Wirkungen beider Prinzipien die Rede, noch nicht nach ihrer Beziehung zum Gesetz und Recht wie V. 16. — **So hat sich noch vielmehr.** Ist das πολλῷ μᾶλλον der Ausdruck eines logischen Plus, d. h. einer Schlußfolgerung (Theodoret, Phil. u. A.) oder eines realen Plus, einer Vergleichung (Calvin, Rothe ꝛc.)? Meyer: Dies Letztere sei gegen V. 17. Dies ist in sofern richtig, als der Tod, schlechthin gefaßt, eine absolute Negation ist, und als auch schon in dem περισσεύειν für ein reales Plus gesorgt ist. Das logische Plus involvirt aber auch ein reales Plus. Es beruht nämlich auf folgenden Gegensätzen: 1) der hier namenlos aufgeführte εἷς und gegenüber ὁ θεός und ὁ εἷς ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός; 2) παράπτωμα; gegenüber ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι; dazu 3) gegenüber der einfachen Thatsache ἀπέθανον das ἐπερίσσευσεν. Die χάρις τοῦ θεοῦ ist die Quelle und der Geist des universellen und persönlichen Charisma, welches Christus selbst ist; die δωρεὰ ἐν χάριτι ꝛc. ist die Gestaltung und Erscheinung desselben. Beides ist nicht in ein ἐν διὰ δυοῖν aufzulösen (Rosenm. u. A.). Nach Rothe, Thol. u. A. ist ἐν χάριτι mit δωρεά zu verbinden, nach de W. und Meyer soll δωρεὰ absolut stehen, und ἐν χάριτι ꝛc., weil der Art. fehlt und wegen des Gegensatzes zu παραπτώματι, zu ἐπερίσσευσεν gehören. Allein gerade dann sollte man auch vor χάριτι den Artikel erwarten. Zudem bildet δωρεὰ ἐν χάριτι weiterhin den Begriff δώρημα. Der Aorist deutet ein bereits eingetretenes Ereigniß an. — **Und nicht: Wie es durch eine Verschuldung.** Zuvörderst müssen wir die Lesart ἁμαρτήματος der Codd. D. E. F. G. und der Itala an die Stelle von ἁμαρτήσαντος setzen, obschon diese stärker beglaubigt ist. Das Motiv liegt im Text; V. 16 enthält lauter sachliche Bestimmungen. Der Gegensatz von ἁμάρτημα ist παραπτώματα; außerdem erscheinen δι' ἑνὸς κρίμα, κρίμα, κατάκριμα, χάρισμα, δικαίωμα. Zwar bemerkt Tholuck: „Jene Codd. bieten öfter einen verdorbenen, der lateinischen Uebersetzung conformirten Text, wie daher ἁμαρτήματος schon äußerlich nicht hinlänglich bezeugt ist, muß es der schwereren Lesart weichen." Allein dem Scheine nach war wohl δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος die leichtere Lesart, indem man glaubte, in jedem Gegensatz müsse Adam selbst wieder genannt sein. Die Lesart: Und nicht wie durch Einen, der gesündigt hat, ist das Geschenk, ist mit der Erklärung, „d. h. es ist nicht so, als wenn es δι' ἑνὸς ἁμαρτήσ. verursacht wäre" (Meyer) wenig empfohlen. (Tholuck: Das Geschenk hat einen anderen Charakter, als was durch einen Sündigenden ist). Erstlich kann der Gedanke durch einen Sündigenden selbst ist das δώρημα gekommen, nicht nahe liegen. Zweitens ist dann der Gegensatz in der Ueberschrift verwischt, der in der Ausführung hervortritt. Bei der Lesart ἁμαρτήσ. hat man verschiedene Ergänzungen vorgeschlagen; Grot. u. A. θάνατος; Bengel u. A. τὸ κρίμα; Reiche nach Theoph. τὸ κατάκριμα, Fr. u. A. παράπτωμα; Beza u. A. τὸ (de W.: und nicht ist wie das durch Einen, der gesündigt, Entstandene, also die Gabe). Rothe, Tholuck, M. ergänzen blos ἐστί; Phil. ἐγένετο. Dies wird namentlich genügen bei ἁμάρτημα, was mehr besagt als ἁμαρτία und mit der Sünde auch die Verschuldung ausdrückt (s. Mark. 3, 28; Luk. 4, 12 ꝛc.). — **Denn wohl geht das Strafurtheil.** Auch hier fehlt das Verbum. Meyer ergänzt ἐγένετο oder auch: resultirte; de W.: gerieth. Das Verbum ist aber mit dem εἷς angedeutet; εἷς verlangt den Begriff des Fortgehns, der Entwicklung. (An die Stelle des Gegensatzes hat Rothe eine haltlose Partition zu setzen versucht, τὸ μέν, τὸ δέ). Das κρίμα könnte im Allgemeinen Urtheil heißen (Meyer), wenn es sich nicht auf ἁμάρτημα bezöge, wodurch es zum Strafurtheil wird. Erklärungen: reatus (Beza, Coccej.); die Strafdrohung, 1 Mos. 2, 17 (Fr., Thol.); das Strafurtheil, 1 Mos. 3, 19 (Reiche, B.-Cruſ., A.). — **Von einer Verschuldung.** Wir nehmen einfach das ἁμάρτημα aus dem Vorherigen herüber und übersetzen beide Male Verschuldung, weil die That mit ihrer Folge zusammengedacht ist, und das Wort verwandt mit dem Begriff Schuld. Das ἐξ ἑνός soll nach Meyer Mascul. sein. — **Zum Verdammnißurtheil.** Erklärungen der Antithese τὸ κρίμα, τὸ κατάκριμα: 1) Fritzsche: die Strafdrohung 1 Mos. 2 und das Strafurtheil 1 Mos. 3; ähnlich Tholuck. Reiche: das Strafurtheil gegen Adam und das gegen seine Nachkommen. 2) Rückert: den Einen, der gesündigt hatte, traf der göttliche Urtheilsspruch und seine Folge, der Tod; von ihm aus aber hat sich das Urtheil über Alle verbreitet. Offenbar geht das κρίμα als Gerichtsprinzip von dem Einen ἁμάρτημα Adams aus, und bewegt sich durch Steigerungen des Gerichts zu dem κατάκριμα hin, welches sich eben ideell als Urtheil der Verdammnißwürdigkeit mit der Erscheinung des Evangeliums vollendet, reell als wirklicher Verdammnißspruch am Weltende vollendet ist; doch geht der Gegensatz hier nicht über das ideelle Verdammnißurtheil hinaus. Der Gegensatz des Einen Adam und des ganzen Geschlechts, welchen B.-Cruſ. hier findet, ist nur vorausgesetzt; der numerische Gegensatz vielmehr in unserer Stelle ist ἐν ἁμάρτημα, πολλὰ παραπτώματα. Es muß beachtet werden, daß der Ausdruck παραπτώματα viel stärker ist als ἁμαρτήματα, und die Steigerungen des einen Sündenfalls durch viele Ausgangspunkte neuer ὕβρις bezeichnet; siehe das zweite Gebot. — **Das Gnadengut aber geht.** Das persönliche Charisma ist Christus selbst (s. V. 15), die Quelle aller speziellen Charismata (s. Tit. 2, 11). — **Von vielen Sündenfällen aus fort.** Nämlich durch sie veranlaßt. Wie das κρίμα Adams weltgeschichtlich erwachsen ist zum κατάκριμα der Menschheit oder schlechthin, so ist das χάρισμα Christi weltgeschichtlich als Durchbruch

durch viele Sündenfälle, und Entfaltung auf Anlaß vieler Sündenfälle zum δικαίωμα schlechthin erwachsen. So wie Christus als der Auferstandene hervorgegangen ist ἐκ νεκρῶν, ist er als der Gerechte, das persönliche δικαίωμα hervorgegangen aus der Stätte der παράπτωματα. So war es schon mit dem Advent Christi im Alten Testament; das vollendete παράπτωμα war aber eben dieselbe Kreuzigung, durch welche er als δικαίωμα vollendet wurde. Die herkömmlichen Erklärungen beruhen meist auf Mißverständniß. Meyer: Indem nämlich Gott die Sünder für gerecht erklärte. Augustin: quia non solum illud unum solvit, quod originaliter trahitur, sed etiam quae in uno quoque homine motu propriae voluntatis adduntur. Besser de W.: „Die Gnadengabe ward auf Anlaß vieler Vergehungen zur Rechtfertigung. Phil.: „Von vielen Fehltritten her". Das δικαίωμα ist weder der Zustand der Gerechtigkeit (d. h. δικαιοσύνη Luth., Thol., A.) noch der Ausspruch Gottes, in welchem er die δικαίωσις vollzieht (Meyer), sondern nach Rückert und Maier gemäß der Wortform, Rechtfertigungsmittel. Meyer verlangt den empirischen Nachweis; er liegt dicht vor uns: wäre δικαίωμα die wirkliche Gerechterklärung der Menschheit, so wäre κατάκριμα ihre wirkliche Verdammung und das wäre ein Widerspruch. Vergl. auch V. 18, wo das δικαίωμα die Voraussetzung der δικαίωσις ist. (Die Erklärung von Rothe nach Calvin: Rechtsgutmachung im Sinne von satisfactio ist theils zu allgemein, theils zu sehr an δικαίωσις anstreifend.) Eine weitläufige Verhandlung s. bei Thol. S. 258. — B. Der Contrast der potentiellen, in die Zukunft gehenden Wirkungen. 1) Der Contrast zwischen der Knechtung und Negation alles persönlichen Lebens durch den personifizirten Tod und der künftigen Herrlichkeit der begnadigten Personen in dem neuen Leben (V. 17). 2) Der Contrast in seiner ganzen idealen Größe; alle Menschen waren nach der Potenz des Einen Sündenfalls des Einen der Verdammniß verfallen; alle Menschen können durch das Rechtfertigungsgut des Einen bis zur Rechtfertigung des Lebens (d. h. nicht blos des Glaubens) gelangen, V. 18. — **Denn wenn mit Einem Sündenfall.** Unser V. 17 (den Rothe unrichtig als Parenthese behandelt und worin Er. Schmid sogar den Widerspruch eines Gegners gefunden) ist zunächst seiner Form nach Beweis für das δικαίωμα und κατάκριμα V. 16, er entfaltet aber die Folge des δικαίωμα wie des κατάκριμα in einem neuen herrlichen Contrast. Hier ist nun das persönliche Moment V. 15 und das sachliche V. 16 verknüpft; doch dominirt das Persönliche. Von dem Einen aus ging durch den Einen Sündenfall die Richtung in's Unpersönliche; der Tod tyrannisirte und verwischte das persönliche Leben und drohte es auszulöschen; vielmehr aber noch werden die Gläubigen durch den Einen Christus auf Grund der δικαιοσύνη zu βασιλεύοντες, zu herrschenden, königlichen Persönlichkeiten in dem ewigen Leben. Die Pointe des Gegensatzes ist also das ἐβασίλευσεν und das βασιλεύσουσιν. Das πολλῷ μᾶλλον ist auch hier eine logische Folgerung, welche die reale Steigerung involvirt. Sie beruht auf den Gegensätzen: ἓν παράπτωμα und gegenüber ἡ περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης; wozu hier noch das λαμβάνοντες kommt gegenüber der Unfreiheit der früheren Todesknechte (s. Hebr. 2, 14); sodann wieder der namenlose εἷς und der Eine Jesus Christus; endlich gewissermaßen auch noch ὁ θάνατος und ἡ ζωή. Meyer bemerkt treffend: „Beachte noch, daß Paulus im Nachsatze nicht, dem Vordersatze conform, sagt: ἡ ζωὴ βασιλεύσει ἐπὶ τοὺς λαμβάνοντας, sondern sachgemäß, der aktiven Natur des Verhältnisses entsprechend, die Subjekte aktiv voranstellt." Was aber eben hier die Hauptsache war. (Menochius: suavius et gloriosius sonat.). Tholuck: „Beherrscht werden, ist ein gebundener passiver Zustand, wogegen in dem Leben das Moment der freien Bewegung liegt. Die eschatologische Vorstellung eines Herrschens im vollendeten Gottesreich war von Christo aus dem Judenthum in vertieftem Sinne herüber genommen worden (Matth. 19, 28; Luk. 22, 29). Besonders hat Paulus sie sich zu eigen gemacht (1 Kor. 4, 8; 6, 2; 2 Tim. 2, 12)." Das Moment subjektiver Selbstthätigkeit in λαμβάνειν hervorzuheben nach Thomas Aq., Grot., Stier ꝛc. scheint Tholuck bedenklich, hier, „wo das ganze Gewicht auf die göttliche Gnadenthat fällt". Es ist ja aber eben von der selbstthätigen Aneignung der Gnadenthat im Leben der Gläubigen die Rede. — **Demnach also, wie durch Eines.** Es ist allerdings wichtig, daß nach Meyer u. A. in V. 18 eine Resumtion der bisherigen Contraste enthalten ist, zusammengefaßt in Einen Guß (συλλογίζεται ἐνταῦθα τὸ πᾶν, Theod. Mopsv.); deßwegen darf man aber den neuen Contrast in unserem Verse nicht übersehen. (Ueber den Gebrauch von ἄρα οὖν s. Meyer.) Was das fehlende Verbum anlangt, so bemerkt de W.: Man ergänzt hier gewöhnlich (auch Rück., Fr.) im ersten Gliede τὸ κρίμα ἐγένετο, und im zweiten τὸ χάρισμα ἐγένετο; besser etwas Unbestimmtes wie ἐγένετο (so Meyer, Tholuck), Winer ἀπέβη. Wir vergegenwärtigen uns die Brevilokuenzen Kap. 2, 28. 29 und wiederholen demgemäß nach παραπτώματος das παράπτωμα, nach δικαιώματος das δικαίωμα. Das ἀπέβη liegt dann hinlänglich in dem εἰς. Der Contrast ist dann offenbar einfach dieser: Ideell-dynamisch ist der Sündenfall des Einen Menschen als Sündenfall über alle Menschen gekommen, zur Verdammniß hin, d. h. alle Menschen wären der Verdammniß verfallen durch den gemeinsamen Sündenfall ohne die Erlösung; dagegen ist das δικαίωμα des Einen ideell-dynamisch als δικαίωμα über alle Menschen gekommen bis zur Rechtfertigung des Lebens im jüngsten Gerichte hin; d. h. das δικαίωμα Christi ist mächtig genug, alle Menschen zu rechtfertigen und zu vollenden. — Meyer will δι' ἑνός hier beide Male als neutrum fassen (ein Vergehen, ein Rechtfertigungsurtheil), was Thol. mit Recht verworfen hat. (Als masc. haben es auch die Griechen Theodoret und Theoph. genommen). Ebenso soll δικαίωμα hier wie V. 16 heißen: Rechtfertigungs-Urtheil, wogegen er verwirft, daß Phil. nach Rothe hier lesen will Rechtserfüllung, Thol.: Gerechtigkeit, B.-Cruf.: Tugendhaftigkeit, de W.: Gehorsam, Fritzsche: das recte factum Christi, Ewald: „Gerechtspruch". Es ist einfach überall dasselbe. Sagt man: Christus unsere Gerechtigkeit, so heißt das eben: Christus das persönliche Medium unserer Rechtfertigung. Das von Winer, Phil. im Nachsatz angenommene Futurum ἀποβήσεται liegt zur Genüge in dem εἰς δικαίωσιν ζωῆς. Wir halten

dafür, daß hier von der schließlichen δικαίωσις die Rede ist, welche am jüngsten Tage die Antithese des κατάκριμα bildet. Das δικαίωμα kommt in der Anbietung allen Menschen zu gut; und die δικαίωσις ζωῆς ist sein Zweck; allein die Verwirklichung des Zwecks erfolgt lediglich nach dem Maße des Glaubens. Die kath. Exegese will hier die Rechtfertigung des Glaubens selbst als Rechtfertigung des Lebens bezeichnet finden. Nach Calvin u. A. ist es die Rechtfertigung, deren Ergebniß das Leben ist. Tholuck: Die δικαίωσις mit dem Effekt der einstigen Lebensvollendung. Aehnlich Augustin. Thomas von Aquino bezeichnet die ideale Allgemeinheit des δικαίωμα richtig: quamvis possit dici, quod justificatio Christi transit in justificationem omnium, quantum ad sufficientiam, licet quantum ad efficientiam procedit in solos fideles. — C. Der Contrast der schließlichen Wirkungen. **Denn gleichwie durch den Ungehorsam.** Nach Meyer gibt V. 19 nur eine großartige abschließende Erläuterung zu V. 18. Aehnlich Tholuck nach Calvin. Unser Contrast bezeichnet nun den schließlichen Gegensatz des Gerichts und der Rechtfertigung, wie ihn das Evangelium offenbar macht (s. Kap. 2, 16). Der Sinn ist: Wie in Folge des Ungehorsams des Einen Menschen die Vielen (so Viele ihrer sind) im Lichte des Evangeliums dargestellt worden sind als dem Gericht verfallene Sünder, so werden in Folge des Gehorsams des Einen in demselben Lichte die Vielen (so Viele ihrer glauben) dargestellt werden als Gerechte. Daß die Wirkung des Evangeliums hier im zweiten Gliede mit eingerechnet werden muß, ist selbstverständlich; daß sie aber auch im ersten Gliede vorausgesetzt ist, ergibt sich aus V. 20, 21. Erst durch das Evangelium ist dieses ideale Weltgericht vollzogen, daß alle Menschen als verdammliche Sünder dargestellt werden in Folge ihres Zusammenhangs mit der Sünde Adams (s. Joh. 16, 8. 9; vgl. Ps. 51, 6. 7). Daß καθίστάνω hier den vollen Begriff des Darstellens, Hinstellens hat, kann man sprachlich behaupten. — **Als Sünder herausgestellt.** Meyer: „Sie wurden ja nach V. 12 durch den Ungehorsam Adams faktisch in die Kategorie von Sündern gesetzt, weil sie nämlich in und mit Adams Falle gesündigt haben." Dies ist augustinische Dogmatik, aber nicht Exegese aus dem Context. Tholuck will geradezu den Begriff: gemacht werden; werden. In diesem Sinne haben nach seinem Bericht einzelne Exegeten ausgedrückt gefunden die imputatio forensis, andere ein reales Werden, wobei das Moment der Selbstthätigkeit mit eingeschlossen. Ueber weitere Verwickelungen, welche aus der Voraussetzung reales werden, zwischen katholischen und protestantischen Exegeten hervorgingen s. Thol. S. 268. Die παρακοή Adams selbst hat allerdings die Vielen als Sünder dargestellt, aber doch erst indem sie in das Licht des Gesetzes und schließlich des Evangeliums getreten ist, und zwar insofern sie nun ganz klar erschienen ist: 1) als ethisch-physische Causalität, nicht aber als rein physisch-causale Fatalität; 2) insofern der Sündenfall Adams der klare Typus der Sündigkeit und Sünde jedes Menschen geworden ist; 3) insofern das Gericht der vollendeten Offenbarung die Vielen zusammenfaßt wie in dem Einen. — **Also auch werden durch den Gehorsam des Einen.** D. h. nicht blos durch den Tod Christi, wohl aber durch den Gehorsam seines ganzen Lebens, der sich in seinem Tode vollendete. Weßhalb aber das Futur.? Meyer: „Es bezieht sich (dem βασιλεύσουσι entsprechend) auf die zukünftige Offenbarung der Herrlichkeit nach der Auferstehung (Reiche, Fr., Hofm.)." Das ist doch in der That für den evangelischen Lehrbegriff sehr spät. Geht ja doch das Darstellen der Gläubigen als Gerechter mit dem Evangelium von dem Beginn der Predigt des Evangeliums an durch alle Zeiten fort. Auch Tholuck bezieht das Futur. mit Abäl., Coccej. u. A. auf das jüngste Gericht. Mit Recht aber hat Beza bemerkt, das Futur. bezeichne die continua vis justificandi, und ähnlich haben Grotius, Calov., Rück., de W., Phil. gesagt: es bezeichne ein Praesens futuribile. Tholuck entgegnet: ist nicht die objektive Rechtfertigung ein einzelner Akt? Allerdings; aber nur für den Einzelnen; im Reiche Gottes aber setzen sich diese Akte durch alle Zukunft bis zum Weltende fort. Ueber die von Tholuck aufgestellte Frage, ob nicht diese Stelle auf die ἀποκατάστασις führe, s. die Grundgedanken.

Dritter Absatz (V. 20. 21). Wie das Gesetz dazu bestimmt sei, diesen Entwicklungsprozeß der Sünde direkt zu vermitteln, um so auch indirekt die Offenbarung der Gnade zu vermitteln. — **Das Gesetz aber.** Der Apostel kommt nun nothwendig auf die Stellung des Gesetzes oder des Moses zu dieser Antithese: Adam und Christus; um so mehr, da er diese Stellung schon V. 13 angedeutet hat. Grotius dachte sich die folgende Erörterung deßhalb sogar durch einen Einwurf motivirt. Es wird sich aber Kap. 6 und 7 zeigen, wie nothwendig diese Frage zu erledigen war. **Kam zwischenein,** παρεισῆλθεν. Nicht daneben (Meyer), nicht subintravit (Vulg.), nicht nebensächlich (Rothe, Thol., A.). In dem παρά liegt das: Dazukommen; in dem εἰς das Hineinkommen. Also richtig zwischen einkommen, dazwischen kommen (Theodoret, Calvin, Luth. ꝛc.), was Meyer ohne Grund bestreitet. Die Beziehung auf den Zwischenstand des Moses zwischen Adam und Christus mag freilich nur Andeutung sein; damit ist aber die Erklärung: neben der Sünde eingetreten (Beza, de W. u. A.), doch nicht befriedigend, weil im Vorigen nicht von der Sünde allein, sondern von der Antithese Sünde und Gnade die Rede ist. Aus dieser Erwägung folgert Tholuck ohne Grund, daß es als nebensächlicher Faktor bezeichnet sei. Das Gesetz nebensächlich? (Morus hat das παρά indifferenziren wollen, Chrysost. ꝛc. haben angenommen, es bezeichne obiter, ad tempus.) Der Apostel hat offenbar die Vorstellung eines ethisch-chemischen Prozesses. Das Gesetz mußte in den Entwicklungsprozeß der Sünde hineinkommen, um ihn zur Vollendung zu treiben, die Krisis zu bewirken. — **Damit der Sündenfall.** Das Kühne dieses Gedankens ist für die Exegese zum Auffallenden geworden. Allerdings ist die Milderung des Satzes durch die Annahme, es sei blos von der Bestimmung des Gesetzes, die Sündenerkenntniß zu steigern, die Rede (Grot., Baur, A.) nicht befriedigend; als falsch ist sie aber nicht mit Meyer abzuweisen; sie ist ein großes Moment des Ganzen (s. Kap. 7). Die Erklärung des ἵνα vom Erfolg (ekbatisch also, Chrysost., Koppe, Reiche) genügt allerdings auch nicht; doch hat der Apostel freilich

von dem Erfolg auf das Telische in dem ἵνα geschlossen. Gal. 3, 19 dient nicht zur Erläuterung für unsere Stelle, wie Meyer will, und Röm. 7, 14 beweist, daß durch das Gesetz Erkenntniß der Sünde kommt und kommen soll, 1 Tim. 1, 9, daß es eine Wehr gegen die Gottlosen bildet. Reiche hat die telische Fassung blasphemisch genannt, wogegen Meyer S. 176 zu vergleichen. Richtig bemerkt Meyer, daß die Sünde ihren Culminationspunkt erreichen mußte, auf welchem sie von der Gnade überboten wurde; nur sollte dieser Culminationspunkt nicht blos ein objektiver sein, sondern vielmehr auch ein subjektiver, wie dies auch das angeführte Wort von Augustin zu 102 sagt: non crudeliter hoc fecit deus, sed consilio medicinae — augetur morbus, crescit malitia, quaeritur medicus et totum sanatur. Daß das mißverstandene Gesetz nach Gottes Rathschluß die Kreuzigung Christi, den Gipfelpunkt der Schuld der Welt herbeigeführt, daß aber eben dasselbe wohlverstandene Gesetz den neutestamentlichen Heilsglauben vermittelt hat, beides ist Thatsache. Daher ist auch Rothe's Erklärung nicht ohne Grund: Alle Sünde sollte immer vollständiger unter die Form des παράπτωμα treten. Tholuck tritt mit Olsh., de W., Neander auch auf die Seite der finalen, telischen Fassung. Gründe: 1) nitimur in vetitum; 2) Thomas: „Wenn die Affekte sich nicht äußern dürfen, vertiefen sie sich". Ob das hierher paßt? Allerdings vertieft sich die Sünde auch noch als Antichristenthum gegenüber dem Evangelium, aber dies ist doch zumeist ekbatische Folge; 3) Luth.: Das anklagende und verdammende Gesetz weckt Feindschaft gegen Gott. Freilich, deßwegen grollt das Judenthum, wie aller Fanatismus mit Gott. Haupterwägung ist, daß hier das Gesetz spezifisch als Gesetz des Buchstabens gemeint ist, wie es den sündigen Prozeß der alten Welt objektiv und subjektiv vollenden sollte. Daher nimmt das zweite ἵνα V. 21, wie Tholuck treffend bemerkt, dem ersten seinen Stachel. Unter παράπτ. will Phil. blos das den Sündern inhärirende παράπτ. Adams verstehn. Das παράπτ. bezeichnet hier vielmehr die Vollendung des menschheitlichen Sündenfalls selbst. — **Wo aber die Sünde völliger.** Dem Sinne nach: wo sie voll geworden, zur vollen Offenbarung gekommen. Sehr auffallend ist es, daß Rothe die Spitze der ganzen Ausführung οὗ δὲ bis χάρις als Parenthese ansehen will. Hieß es vorhin etwa: o felix culpa, so könnte es hier schwerlich heißen: o felix Parenthesis! — οὗ nicht zeitlich (Grot.), sondern räumlich (Meyer, Thol.), weßhalb aber nicht zeiträumlich? — ὑπερπερισσεύειν Superlativ — (2 Kor. 7, 4; 1 Tim. 1, 14; Mark. 7, 37; 2 Thess. 1, 3). — **Damit, gleichwie die Sünde herrschte mittelst des Todes.** Wie die Sünde den Tod bewirkte, so auch hinwiederum der Tod die Sünde (s. Hebr. 2, 14). Hier aber wird der Sünde die Priorität in der βασιλεία zugeschrieben. Sie herrschte. Sie herrscht nicht mehr. — **Also auch die Gnade.** Das also wollte das Gesetz, die Herrschaft der Gnade vermitteln; und sie herrscht nun wirklich. Die sachliche Vermittlung ist: δικαιοσύνη εἰς ζωὴν αἰώνιον; die persönliche: Jesus Christus unser Herr, und Beides ist identisch. Das ἐν vor θάνατ. steht nicht für εἰς (Beza u. A.). Meyer bestreitet auch die Erklärung: durch den Tod (Thol., Phil.). Der Tod bezeichne die Sphäre der Herrschaft der Sünde. Aber der Tod ist auch Medium der Sünde, s. den Gegensatz διὰ δικαιοσύνης. Die δικ., nicht die ζωή wird als Medium der Herrschaft der Gnade genannt, weil die ζωὴ αἰών. das Ziel ist. In dem Begriff der δικ. liegt hier die Gerechtigkeit des Glaubens und die Gerechtigkeit des Lebens zusammengefaßt. (βασιλεύσῃ Aorist, nicht Futurum. Meyer gegen Reiche, s. Kol. 3, 4.)

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Ueber den innern Zusammenhang des Abschnitts, sowie seine organischen Verhältnisse zu dem Vorigen und Folgenden vergl. die Ueberschrift sowie die einleitende Grundlegung der Erläuterungen.

2. Daß Augustin das religiöse Wahrheitsgefühl der Kirche gegen Pelagius vertreten hat, ist keinem Zweifel unterworfen, ebenso wenig, daß ihn diese Stellung zu einem Segensmann für die abendländische Kirche gemacht hat. Gleichwohl läßt sich nicht verkennen, daß der theologisch-dogmatische Ausdruck seines Wahrheitsgefühls, seine Lehre von der Erbsünde weit über das biblische Maß hinausgeht, und in sofern denn auch durch irrthümliche Momente geschadet hat. Augustin hat die Reformation nicht nur unterstützt, sondern auch aufgehalten. Schon seine Erklärung des ἐφ' ᾧ V. 12 kann dafür allein zum Zeugniß dienen; nicht minder, von allem Anderen abgesehen, die Verdunkelungen der Auslegung unseres Abschnitts, wie sie auch noch selbst bei Meyer, geschweige bei Tholuck und Philippi, vorliegen, s. die Erläuterungen. Die formale Freiheit, welche auch noch innerhalb der materialen Unfreiheit und Knechtschaft vorhanden ist, und welche unter der Macht der Sünde zu einem λαμβάνειν des Todes wird vermittelst des Unglaubens, unter dem Walten der gratia praeveniens zu einem λαμβάνειν der Zeichen des Heils, vermittelst des Glaubens, wird hier meist mit der ethischen Bedeutung des λαμβάνειν selbst im Interesse augustinischer Dogmatik beseitigt. Die biblische Lehre von der Erbsünde unterscheidet sich von der Augustinischen im Wesentlichen in folgenden Momenten: 1) Der ethisch-physisch bestimmte prinzipielle Sündenfall des Menschengeschlechts von Adam aus wird bei Augustin zu einem physisch-ethisch bestimmten faktisch vollendeten Sündenfall des Menschengeschlechts in Adam. Daher fällt die Unterscheidung zwischen dem Erbe der Versuchung des Sünden-hangs und -fluchs oder des Todes, welches auf allen adamitisch Gezeugten lastet, und der ethischen Aneignung des Verderbens bei Augustin fort. 2) Bei Augustin fällt der ideell-potentielle Verdammißstand, d. h. die Verdammlichkeit der Menschen, abgesehen von der Erlösung mit einem juridisch vollendeten Verdammißstand in Eins zusammen; daher ist auch die Erlösung bei ihm eigentlich eine neue Schöpfung. 3) Bei Augustin ist das Walten der Gnade, des Logos, des Geistes Gottes theokratisch und kirchlich gebunden und begränzt, sein Christus ist in der Hauptsache nicht größer als der Umkreis (rayon) der Kirche; daher kennt er nicht die Gradationen des Erbsegens und des Erbfluchs innerhalb des allgemeinen Verderbens der Menschheit, noch minder die Bedeutung des Gegensatzes in Kap. 2, 14. 15 innerhalb der ganzen Welt. Seine Annahme von bloßen Gradationen des Bösen nach Unten ist ein Widerspruch gegen sein System. 4) Eine

Folge dieser Ultrirung der Erbsünde ist seine Ultrirung des Waltens der Gnade. Die ethische Unwiderstehlichkeit der weltüberwindenden Liebe hat ihm wohl religiös vorgeschwebt; theologisch aber hat er sie zu einem fatalistischen Gegensatz gegen die formale Freiheit gemacht. 5) Weil bei ihm die ideell-potentielle Verdammniß Aller zu einem faktischen Verdammnißstand gesteigert ist, so hat er auch nach der Thatsache, daß nur ein Theil der Menschheit innerhalb des diesseitigen Kirchenbezirks gläubig und selig wird, den Umfang der Wirkungen des ideell potentiellen δικαίωμα bestimmt, während Paulus lehrt, das δικαίωμα sei εἰς δικαίωσιν ζωῆς auf alle Menschen gekommen. Wir müssen uns auf diese Andeutungen beschränken, denn hier ist nach der analogia scripturae, der analogia fidei auch das kirchliche Bekenntniß und die wissenschaftliche Dogmatik zu befragen. Ueber unsere Auffassung zu vergleichen posit. Dogmat. S. 501 ff.

3. Ueber die Frage, weßhalb nicht Eva als das Eine Menschenwesen bezeichnet sei, wodurch die Sünde in die Welt gekommen (Pelag. und der Ambrosiaster haben wirklich angenommen, daß Eva gemeint sei), vgl. außer den Erl. Tholuck S. 216.

4. Der Apostel spricht hier nicht von dem ersten Ursprung der Sünde oder vom Fall des Satans, wie z. B. Joh. 8, 44; wie denn überhaupt die Lehre vom Teufel bei ihm zwar nicht fehlt, aber nicht stark hervortritt. Er spricht also auch nicht von dem ersten Erscheinen der Sünde in der ganzen Welt überhaupt, sondern von ihrem Eindringen von einem unbekannten Jenseits her (wo sie als bereits existirend in personifizirter Gestalt schon vorausgesetzt wird) in die Menschenwelt. So wenig nun diese Menschenwelt als das ganze Universum zu denken, so wenig ist sie blos die Menschheit an sich, oder die menschliche Natur, sondern diese zusammengefaßt mit der Natur, in soweit sie mit ihr einen organischen Complex bildet, also jedenfalls mit der Erde, aber auch mit demjenigen kosmischen Gebiet, was mit zu dem Entwicklungskreis der Menschheit und ihrer Natur gehört (s. 2 Petr. 3, 10 u. A.). Die Personification der Sünde und des Todes bezeichnet beide als (pseudoplasmatische) Prinzipien, welche sich nach ihrem Zusammenhang in dem Organismus der Menschenwelt ausgebreitet haben über alle Menschen, aber unter den ethischen Bedingungen, unter denen sie allein durchweg herrschend werden konnten. Der Einzelmensch hängt mit der Menschheit nach seiner organischen Seite einheitlich zusammen, als individuelles Geisteswesen aber hat er ein Bestehen für sich. Das Erstere hat Pelagius geleugnet, das Letztere hat Augustinus in bedeutendem Maße verkannt. Mit dem organischen Zusammenhang im engern Sinne ist die Fortpflanzung des sündlichen Hanges, der Ungeistlichkeit und des Schuldconnexes nach Joh. 3, 6 wie nach Kap. 6—8 unseres Briefes gesetzt. Im weiteren Sinne stand auch Christus noch im organischen Zusammenhang der Menschheit als der Menschensohn, aber nur im historischen Sinn; darum trug er die Last der Menschheit zu ihrer Versöhnung.

5. Die Sünde Adams nennt Paulus παράβασις, als die Uebertretung des klar ihm gegenüberstehenden göttlichen Verbotes; παράπτωμα als die Sünde, welche ein Sündenfall war, ἁμάρτημα als einen Ausgangspunkt der Sünden; παρακοή als Ungehorsam gegen den erkannten Willen Gottes. Gegenüber solchen Bezeichnungen können sich die Theorieen über den Ursprung der Sünde von J. Müller: vorzeitlicher Sündenfall der Menschenseelen, und von Rothe: ein ursprünglich abnormaler Zustand der Menschheit, herrührend von ihrer materiellen Seite, nicht behaupten.

6. Das Verhältniß der Sünde zum Tode. Die Sünde ist der Tod, sagt Johannes (1 Joh. 3, 14 u. 15); die Sünde gebiert den Tod, sagt Jakobus (Kap. 1, 15); die Sünde hat als Sold oder Strafe den Tod zur Folge, sagt Paulus (Röm. 6, 23). Alles das gleiche Verhältniß unter verschiedenen Gesichtspunkten! Das physische Sterben der Kreatur an sich ist damit nicht gemeint, wohl aber ist mit dem ethischen Tode die Steigerung der Vergänglichkeit der Kreatur gesetzt (Röm. 8), und die ursprünglich dem Menschen zugedachte Metamorphose (2 Kor. 5, 1 ff.) ist durch die Sünde zum schreckhaften Tode, im Zusammenhang mit der Verwesung und dem Scheol geworden. Darum ist auch mit dem Tode Christi der Tod überwunden, weil ihm sein Stachel genommen ist (1 Kor. 15, 51. 56). Das ethische Gift des Todes und die Heilung der Erlösten vom Tode wird nicht nur in der Auferstehung zum Leben hervortreten, sondern auch in der Offenbarung der ursprünglichen Metamorphose am Weltende (1 Kor. 15, 51), während die Gottlosen trotz der allgemeinen Auferstehung dem anderen Tode verfallen (Offenb. 2, 11; 20, 6. 2c.). So sehr ist der Tod als Sold der Sünde im Wesentlichen ethischer Natur, daher aber auch ethisch-physischer Natur. Wie nun aber im Allgemeinen die Sünde die Causalität des Todes ist, so wird seinerseits auch der Tod eine mächtige sekundäre Causalität der Sünde als die Versuchung zur Verzweiflung, welche auf der unerlösten Menschheit lastet.

7. Der Tod hängt nicht nur im Großen und Allgemeinen mit der Sünde Adams zusammen, sondern auch im Speziellen und Subtilsten mit jeder That- und Gedankensünde, wie dies auch nach dem Verhältniß zwischen Sünde und Tod nicht anders sein kann (s. Psalm 90). Daher gibt es nicht nur tausend verschiedene Arten, sondern auch tausend verschiedene Grade des Todes, wie dies schon das Sprichwort geahndet hat: sit tibi terra levis, und wie es in der Schrift durch den Gegensatz: Schlafen und zu Grunde gehn, und durch die Unterscheidung der Auferstehung Christi, der ersten und der allgemeinen Auferstehung, ausgedrückt ist. Hieher die Schrift von Lauvergne, die letzten Stunden und der Tod.

8. In der Periode zwischen Adam und Moses schien der Tod bloße Naturordnung zu sein, weil das paradiesische Gesetz durch den Sündenfall dem Bewußtsein verschwunden war, und das mosaische Gesetz war noch nicht erschienen. Gleichwohl war auch damals die ἁμαρτία Causalität des Todes, aber nicht als παράβασις im Lichte des gesetzlichen Bewußtseins. Von der verborgenen Sünde wider das allen Menschen einwohnende Gesetz (Kap. 2, 14 u. 15) zeugte freilich die offenbare, tyrannisch-schreckliche Herrschaft des Todes. Die Sünde, sagt Paulus, wird nicht zugerechnet, wo kein Gesetz ist, d. h. mit dem Gesetz kommt es erst zur Abrechnung. Da nun aber erst mit dem Evangelium das Gesetz in seiner vollen Bedeutung klar wird, so folgt daraus, daß auch nur mit der schließlichen Verstockung gegen das Evangelium die Verdammniß eintreten kann.

9. Adam und Christus erscheinen hier als Prinzipien der alten und der neuen Menschheit, des ersten und des zweiten Aeon, in sofern von ihrem Leben die ihnen angehörige Folgezeit bestimmt wird. Doch ist nicht Adam selber an sich das Prinzip der Sünde und des Todes, sondern er in seiner That, seinem Ungehorsam. Bei ihm kann nach dem Wesen der Sünde die παρακοή nicht mit der Persönlichkeit zusammenfallen; bei Christus ist die Persönlichkeit und die ὑπακοή Eins. Hinsichtlich der persönlichen Descendenz ist Adam der natürliche Stammvater des ganzen Menschengeschlechts, Christus der geistliche Urheber des ganzen Menschengeschlechts; beide bilden einen harmonischen Gegensatz in geschichtlicher Folge (1 Kor. 15, 45). In sofern aber von dem Einen die Sünde und der Tod ausgegangen ist (durch ihn), von dem Andern die Gerechtigkeit und das Leben, repräsentiren sie die von ihnen ausgehenden prinzipiellen Antithesen. Diese Antithesen stellt der Apostel in einer Folge von Parallelen dar, bei denen erstlich die Gleichartigkeit in Betracht kommt (das: durch den Einen, die organische Entwickelung), zweitens die Ungleichheit (das: vielmehr auf der Seite Christi), der Gegensatz (die Aufhebung der Sünde durch die Gnade) und der Triumph des neuen Prinzips (in sofern es mittelst des Gesetzes die Sünde selbst seiner Verherrlichung dienstbar macht). Ueber die Construktion dieser Gegensätze vergl. man die allgemeine Grundlegung der Erläuterungen.

10. Wenn die Dogmatik dem Gesetz einen dreifachen Usus oder Zweck zugeschrieben hat (Riegel oder Zügel, Spiegel, Regel), so scheint der Apostel hier noch einen usus quartus oder vielmehr primus hinzuzuthun, insofern er sagt, das Gesetz habe die Sünde müssen zur vollen Erscheinung und Entwicklung bringen. Dieser Gedanke geht allerdings (s. die Erl.) nicht rein auf in den Usus des Spiegels, hängt aber auf's innigste damit zusammen. Wie durch das Gesetz die Erkenntniß der Sünde kommen mußte, so auch die Offenbarung, das an's Licht bringen der Sünde. Das Gesetz hat die innere wesentliche Sünde nicht produzirt, es hat aber wie ein chemisches Element einen Gährungsprozeß in die Menschheit, in welcher die Menschennatur und die Sündhaftigkeit identisch zu sein schienen, hereingebracht, und dadurch die äußere Erscheinung der Sünde vollendet, um ihre Unterscheidung von der Menschennatur selbst und ihre Ausscheidung möglich zu machen. Die Heiligkeit dieser Wirkung wird erst recht verständlich, wenn man zwischen der innerlichen puren Sünde und ihrer äußeren Verwirklichung, ihrem Erscheinungsbilde, worin schon das Gericht angefangen hat, gehörig unterscheidet. Es ergibt sich dann auch, daß man diesen Usus des Gesetzes bezeichnen könnte als Bewirkung der objektiven Erkenntniß der Sünde. Durch das Gesetz kommt Erscheinung der Sünde zur Vermittelung der Erkenntniß der Sünde. Das Gesetz als Buchstabe hat die Entwicklung der Sünde vollendet; das Gesetz als Geisteswort brachte die vollkommene Erkenntniß der Sünde.

11. Obschon Paulus in unserm Abschnitt meistens die Vielen auf der einen Seite den Vielen auf der andern Seite gegenüberstellt, weil dieser Ausdruck die Größe der prinzipiellen Entwicklungen von dem Einen aus mehr zur Anschauung bringt, so spricht er es doch auch V. 18 bestimmt aus, daß das δικαίωμα des Einen Christus gültig sei für alle Menschen mit der Tendenz für sie zur δικαίωσις ζωῆς zu werden.

12. Das große Uebergewicht der Antithesen der Gnade über die Thesen der Sünde hebt der Apostel auf mehrfache Weise hervor. Der Urheber der Sünde wird ihm zu einem menschlichen Anonymus, welchem Gott in seiner Gnade, und der Mensch Jesus Christus als das persönliche Gnadengeschenk gegenübertreten. Die Sünde selbst fällt sofort in das κρίμα hinein, und geht dem κατάκριμα entgegen; das Gnadenwerk selbst aber bricht durch viele Sündenfälle, wie von ihnen sollizitirt und gesteigert, hervor gleich einem Bergstrom aus dem Felsgebirg; und die Herrschaft des Todes auf der einen Seite ist nur ein Maßstab für die viel mächtigere Offenbarung der Gnade auf der andern Seite. So wenig aber auf der einen Seite der Ausdruck οἱ πολλοί die Allgemeinheit der Gnade verkürzen will, so wenig ist mit dem πάντες V. 15 die sogenannte ἀποκατάστασις als nothwendige Naturfolge des Heils ausgesprochen. Einer solchen Folgerung stellt sich die ethische Seite des organisirten Prozesses, das λαμβάνειν nach der einen oder der andern Seite entgegen. Gleichwohl ist es dem Apostel darum zu thun, die Unergründlichkeit, Unermeßlichkeit und Unübersehbarkeit des Gnadenstroms und seinen absoluten universellen weltgeschichtlichen Triumph zu verherrlichen.

13. Ueber die Begriffe: Tod und Leben in der Heil. Schrift s. Tholuck S. 22 ꝛc. Ueber das ἐφ' ᾧ denf. S. 232. Ueber die jüdische Erblehre denf. S. 235 und Meyer 163. Ueber die jüdische Parallelisirung von Adam und Christus Meyer 167. Ueber den τύπος Tholuck 245 ff. Ueber verschiedene Fassungen von V. 13 Meyer S. 168. Ueber die Frage, ob die ἀποκατάστασις in unserem Abschnitt gelehrt werde, Tholuck S. 269.

Homiletische Andeutungen.

Was ergibt sich aus der Vergleichung Adams und Christi? 1) Daß durch den einen Adam die Sünde, der Tod, die Verdammlichkeit und die Herrschaft des Todes; 2) durch den einen Christus aber das Leben, die Gerechtigkeit und die Herrschaft der Gnade über alle Menschen gekommen ist (V. 12—21): Die Sünde und der Tod zu Allen hindurchgedrungen (V. 12—14). — Die Sünde als Ursache des Todes; sowohl 1) als Erbsünde; 2) als Thatsünde (V. 12). — Auch die haben gesündigt, welche nicht mit gleicher Uebertretung, wie Adam sündigten, vergl. Kap. 2, 12 (V. 14). — Alle Sünde ist zwar Uebertretung des Gesetzes, aber nicht in der gleichen Weise (V. 14). — Adam ein Bild dessen, der zukünftig ist (V. 14). — Der Mensch ein Bild des Menschensohns (V. 14). — Der erste und der zweite Adam: 1) Aehnlichkeit, 2) Unterschied (V. 14—19). — Der Unterschied zwischen Sünde und Gabe. Er besteht 1) darin, daß an Eines Sünde Viele gestorben sind, Gottes Gnade und Gabe hingegen Vielen reichlich widerfahren ist; 2) aus Eines Sünde Viele verdammlich worden sind, durch eine Gabe aber aus vielen Sünden geholfen wird zur Gerechtigkeit; 3) um des Einen Sünde willen der Tod geherrscht hat über Viele, durch den Einen Jesum Christum aber noch viel mehr der Herrschaft des Lebens Viele sich freuen werden (V. 15—17). — Der einige Mensch Jesus Christus; nicht nur 1) einer, sondern auch 2) einzig in seiner Art (V. 15). — Wie verschieden sind doch die Früchte der Sünde und der Ge-

rechtigkeit! 1) Die Frucht jener ist die Verdammniß; die Frucht dieser hingegen 2) die Rechtfertigung des Lebens (V. 18). — Wie die Verdammniß über alle Menschen gekommen ist, so auch die Rechtfertigung des Lebens (V. 18). — Die Allgemeinheit der göttlichen Gnade vermittelt durch die Gerechtigkeit Christi (V. 18). — Die verschiedenen Wirkungen des Ungehorsams Adams und des Gehorsams Christi. Sie lassen sich darin nachweisen, daß 1) durch Adams Ungehorsam Viele Sünder geworden sind; 2) hingegen durch Christi Gehorsam Viele Gerechte werden (V. 19.). — Wozu ist das Gesetz neben eingekommen? 1) Nicht etwa um die Sünde hervor-, wohl aber, um sie 2) zur Entwicklung zu bringen und so 3) auf die Gnade durch Jesum Christum unsern Herrn vorzubereiten (V. 20 u. 21). —

Luther: Wie Adam uns mit fremder Sünde ohne unsere Schuld verderbet hat; also hat uns Christus mit fremder Gnade ohne unser Verdienst selig gemacht (V. 14). — Merke, daß er hie von der Erbsünde redet, welche kommen ist aus Adams Ungehorsam, daher alles sündlich ist, was an uns ist (V. 18). — Wie Adams Sünde unser eigen worden ist, also ist Christi Gerechtigkeit unser eigen worden (V. 19).

Starke: Die Gläubigen sind durch das geistliche Leben der Wiedergeburt herrschende Könige über die Sünde auf Erden, wie sie denn auch Mitkönige sein werden im Himmel der Herrlichkeit (V. 17). — O allgemeine Gnade Gottes! nach welcher Alles durch Christum selig werden soll, 1 Tim. 2, 4; Apostg. 17, 30. 31 (V. 18). — Ein Tröpflein Gnade kann die tobenden Wellen des Verderbens stillen und verschlingen (V. 20). — Cramer: Wie Keiner leugnen kann, daß er sterblich sei, so muß auch Keiner sagen, daß er nicht sündlich sei (V. 14). — Nova Bibl. Tub.: Die Sünde hat ein mächtiges Reich und Herrschaft. Niemand halte sie gering oder verächtlich! Doch ist das Reich der Gnade noch mächtiger. Dieses hat zum Zweck jenes zu zerstören: wo das Reich der Gnade wächst, da nimmt das Reich der Sünde ab. Jenes bringt das Leben, dieses den Tod. Wer sollte nicht lieber in dem Reiche der Lebendigen als Todten sein wollen? Wer sollte sich nicht unter den sanften Scepter Jesu begeben, welcher nur darum in unseren Herzen herrschen will, daß er uns in diesem Leben heilig und in jenem selig mache (V. 21).

Gerlach: Das ist ein Hauptunterschied in den Wirkungen des Falles und der Erlösung, daß die Wirkungen des ersteren in einem strenggesetzlichen Urtheile bestehen, was daher schon aus einer einzigen Uebertretung zur Verdammniß führen mußte; die Wirkungen der letzteren aber ein Gnadengeschenk sind, welches nicht blos Eine Sünde wieder gut machte, sondern alle aus jener ersten hervorgegangenen Wiederholungen der Uebertretung Adams; und so sehr wieder gut machte, daß es wirklich die vom Gesetz erforderte Gerechtigkeit in den gefallenen Menschen wirkte (V. 16). — So mächtig wirkt die Gnade auf die, welche ihre Fülle empfangen haben, daß sie selbst durch die Gnade Herrscher werden im Leben durch Jesum Christum (V. 17).

Lisco: In Adam und in Christus ist die Menschheit Eins, daher ward Adams Sünde Allen zur Sünde, Christi Opfer Allen zur Sühne. Wie jedes Blatt des Baums durch die Krankheit der Wurzel leidet, so geneset jedes durch ihre Heilung; also die Menschheit in Adam und in Christus (V. 12—21). — Der Tod ist das Hauptübel, welches von der Sünde erzeugt wurde (V. 12). — Wie Adams Sünde unser eigen geworden ist, also ist Christi Gerechtigkeit unser eigen geworden (V. 19).

Heubner: Die Herrschaft der Sünde in der Welt ist nicht das Werk Gottes, sondern Schuld der Menschen. — Die Allgemeinheit des Verderbens soll nicht beruhigen, sondern niederschlagen: 1) Wir sollten uns Alle vor einander schämen. Das geschieht aber nicht; man denkt vielmehr: es sind Alle Sünder. 2) Wir müssen uns schämen vor den Bewohnern anderer Welten, die vielleicht gar nicht wissen, was Sünde ist. 3) Wir sollen desto mehr bedenken, daß wir bei der allgemeinen Sündhaftigkeit nicht die einzigen Reinen sein werden. 4) Wir müssen desto ernstlicher uns herausarbeiten durch Gebet und Glauben an Christum (V. 12). — Adam ist leiblicher, Christus ist geistlicher Stammvater; jener Uebertreter des göttlichen Gebotes, dieser Erfüller des ganzen göttlichen Gesetzes; jener Ursache des Todes und des menschlichen Verderbnisses, dieser Urheber des Lebens, der Erlösung und der Heiligung (V. 14). — Der eigentliche Grund, warum die göttliche Gnade so allgemein wirkt, wie das Sündenverderben von Adam aus, ist nun eben das, daß es Gnade ist, die keine anderen Gränzen kennt, als die der Mensch selbst zieht durch den Unglauben (V. 17). — Je tiefer der Mensch von dem Bewußtsein seiner Sünde durchdrungen ist, desto reicher wird er auch die Gnade empfangen (Luk. 7, 47). Man darf nicht folgern: also dürfen, ja müssen wir viel sündigen, damit die Gnade desto mächtiger werde. Du hast nicht Ursache, noch mehr zu sündigen, du hast schon genug gesündigt (V. 20). — Rieger: Dieses kleine Sprüchlein ist wie die Feuersäule in der Wüste; finster und dunkel gegen die Aegypter und Unbußfertigen, aber licht und hell gegen die Israeliten und Erschrockenen. Gegen die frechen Sünder, die Alles auf die leichte Achsel nehmen, blitzet und donnert's; gegen die bußfertigen und ängstlichen Seelen leuchtet es mit lieblichem Glanz der Gnade (V. 20).

Besser: Durch Einen über Alle (V. 12—21). — Der Heilsrath Gottes ist je und je ein und derselbe gewesen für alle Menschen, nicht nur für die Abrahamiten, sondern für die Adamiten insgemein (V. 12). — Der einmal in die Welt gesetzte Fuß des Todes hat sich den Durchgang erzwungen zu allen Menschen (V. 12). — Die Sünde ist eine Naturgewalt über den Personen geworden, von keiner Prügelstrafe zu vertreiben; die Gnade aber, die nicht mit zwingender Gewalt, sondern mit dem evangelischen Zuge des Wortes Gottes auftritt, ist so mächtig, daß sie die Naturgewalt bricht (V. 12). — Es herrschte der Tod: wohl uns, daß von diesem Herrscher geredet wird als von einem Verstorbenen (V. 17). — Höher und fester als der alte Schluß: „Ihr müßt sterben", den Millionen Gräber bestätigen, steht der neue Schluß: „Ihr werdet leben", den das erbrochene und entleerte Grab Jesu Christi verbürgt" (V. 17). — Noch einmal faßt der Apostel den Reichthum der Lehre zusammen, den er von V. 12 an dargelegt hat: Sünde, Tod, Gnade, Gerechtigkeit, Leben, diese fünf stehen da, die Gnade erhöht in der Mitte, die beiden überwundenen Gewaltigen, Sünde und Tod, zur Linken, die doppelte Siegesbeute, Gerechtigkeit und Leben, zur Rechten, und über

dem begrabenen Namen Adams grünt der Preis des Namens Jesu (V. 21).

Schleiermacher zu V. 19: Die Wirkungen des Todes des Erlösers, in sofern als derselbige ein Werk seines Gehorsams war.

Deichert: Ist der Christus für uns auch der Christus in uns geworden? — Derſ.: Wie viel seliger ist es doch, unter der Gnade zu leben, als unter dem Gesetz?

Lange: Adam und Christus im inneren und im geschichtlichen Leben der Menschheit. — Wie der Fall Adams die ganze Menschheit umfaßt und durchwirkt, so auch und vielmehr die Gerechtigkeit Christi. — Wie die Sünde und der Tod den Schein persönlicher, fürstlicher Mächte angenommen haben, um das persönliche Leben der Menschheit auszulöschen, so erhebt der persönliche Gott durch die herrliche Persönlichkeit Christi die Menschen wieder zu einem persönlichen Leben in königlicher Freiheit. — Der Gegensatz zwischen Adam und Christus 1) nach den persönlichen Wirkungen (V. 15); 2) nach den sachlichen Wirkungen (V. 16); 3) nach der Vernichtung des scheinpersönlichen sachlichen Wesens und der Wiederherstellung und Verklärung des persönlichen Lebens aus dem Scheinleben sachlicher Kreatürlichkeit (das falsche und das wahre βασιλεύειν) (V. 17). 4) nach den letzten Zielpunkten beider (V. 18); 5) nach dem vollen Offenbarwerden beider im Lichte des Evangeliums (V. 19). — Die Herrlichkeit der Gnade Gottes in ihrem Walten. Wie sie die Sünde und den Tod nicht nur 1) überwunden, sondern 2) selbst dienstbar gemacht hat. — Die göttliche Scheidekunst in der Wirkung des Gesetzes. — Die zwiefache Seite des Gesetzes: 1) scheinbar eine Förderung der Sünde; 2) in Wahrheit eine Vermittlung der Gnade. — Adam, Moses und Christus. — In wiefern scheint Moses auf Adams Seite zu stehen; in wiefern aber steht er vielmehr auf der Seite Christi? — Die zwiefache Wirkung des Gesetzes und der Gesetzlichkeit in der Weltgeschichte. — Der zwiefache Fluch des Gesetzes: 1) der Fluch des wohlverstandenen Gesetzes zum Heil; 2) der Fluch des mißverstandenen Gesetzes zum Unheil. —

Vorbemerkung zur Construktion der Kapitel 6—8.

Nachdem die Antithese Adam und Christus nach ihrer prinzipiellen Gestalt und Bedeutung dargestellt worden ist, Kap. 5, 12—21, geht der Apostel dazu über, dieselbe nach ihrer ganzen Consequenz, zunächst für die Gläubigen, dann aber auch für die Christen und für die ganze Welt darzustellen. Diese Consequenz wird in Kap. 6 und 7 nach ihrer negativen Seite dargestellt: Das Sterben mit Christo für die Sünde und für die ganze alte Gestalt des Lebens, im 8. Kap. nach ihrer positiven Seite: Das neue Leben in Christo. Die erste Abtheilung zerfällt dann wieder in 4 Theile. A. Wie die Christen prinzipiell [objektiv durch den Tod Christi selbst, subjektiv durch den in der Taufe besiegelten Glauben] mit Christo der Sünde gestorben sind, um in einem neuen Leben zu wandeln, so sollen sie nun auch demgemäß sich als solche verhalten, die der Sünde gestorben sind. Denn ihr neues Leben ist zwar ein organischer Zusammenhang mit Christo, eine organische Entwicklung, aber es ist gleichwohl kein Leben in fatalistischer Naturnothwendigkeit, sondern der Gemeinschaft mit Christo gemäß ein Leben in der wahren Freiheit, wie das Leben nach Adam ein Leben in der falschen Freiheit oder Scheinfreiheit des Knechtsdienstes gewesen ist. Es ist ein religiös- oder ethisch-organisches Verhältniß. Kap. 6, 1—11. — B. Weil die Gläubigen der Sünde gestorben sind, so sind sie frei geworden von ihrer Herrschaft. Sie sollen sich also befreit wissen und halten von der Knechtschaft der Sünden, und in Kraft ihrer Freiheit unter der Gnade in den Dienst der Gerechtigkeit stellen, Kap. 6, 12—23. — C. Daß sie der Sünde gestorben sind, hat aber auch die Bedeutung, daß sie als Hinübergetretene in das neue Leben das neue Lebensprinzip, die Gerechtigkeit oder die innere Wesenheit des Gesetzes in sich aufgenommen haben, darum sind sie auch dem Gesetz im engeren Sinne, mit dem sie im Ehebunde lebten, durch Jesum gestorben. Nicht nach äußeren Satzungen, sondern nach inneren Prinzipien, aus dem Trieb der Gnade, dem Motiv der Gesinnung heraus sollen sie sich bestimmen, Kap. 7, 1—6. D. Wenn aber auch das: der Sünde gestorben sein, zugleich heißt: dem Gesetz gestorben sein, wie umgekehrt, so folgt daraus nichts gegen die Heiligkeit des Gesetzes. Vielmehr hatte das Gesetz die Bestimmung, auf dem Wege steter Verinnerlichung durch Erweckung und Steigerung des Kampfes mit der Sünde den Uebergang von dem Stande in der Sünde zum Gnadenstande zu vermitteln, Kap. 7, 7—25. So ist die zweite Abtheilung vorbereitet. Der Stand der Gläubigen ist frei von aller Verdammlichkeit, weil er seinem Charakter gemäß ein Leben im Geiste Christi ist, ein Leben im Geiste aber, das vom Geiste aus die Verklärung des Leibes und der ganzen Natur vorbereitet, wie sie der Geist als Geist der Kindschaft zuvörderst verbürgt, und wie er derselben in seliger Hoffnung zum Voraus gewiß ist, Kap. 8. — A. Dieses Leben im Geiste verlangt nun zunächst eine Negation des prinzipiellen Mitbestimmens des Leibes oder des Fleisches im Verhalten der Christen, eine der Schwachheit des Fleisches gemäße Einseitigkeit des geistlichen Standpunktes, mit welcher eine Ueberwachung und Beherrschung der leiblichen Motive gesetzt ist, die aber von einer positiven ascetischen Mortification des Leibes wohl unterschieden werden muß, Kap. 8, 1—10. — B. Wie der Geist Gottes die Kindschaft bezeugt, so verbürgt er die Erbschaft, d. h. die Erneuerung des Leibes, die Verklärung des Lebens, als der Geist des auferstandenen Christus, V. 11—17. Die Gewißheit dieser seligen Hoffnung gründet sich a. auf die diesseitige Entwicklung des Lebens, V. 18—30. — Sie gründet sich b. auf das jenseitige oder himmlische Walten der Liebe Gottes und der Gnade Christi, welche selbst alle scheinbar der Seligkeit widerstreitenden Mächte ihrer Verwirklichung dienstbar macht, V. 31—39.

Meyer überschreibt Kap. 6—8: „Ethische Wirkungen der δικ. θεοῦ. Wie sie weit entfernt, der Unsittlichkeit Vorschub zu leisten, die Sittlichkeit erst recht fördere, herstelle und belebe, zeigt Kap. 6. 7 und die selige Situation derer, die als Gerechtfertigte

sittlich Freie sind, stellt Kap. 8 dar." Tholuck: „Es war bisher gezeigt worden, wie viel dem Christen durch jene δικ. πιστ. (Kap. 1, 17) gegeben sei. Gerade die Erwähnung der Ueberschwänglichkeit der durch die Macht der Sünde hervorgerufenen Gnade führt nun den Apostel zur Darlegung der sittlichen Folgen dieses Gnadenerweises, welche dann weiter (Kap. 7) auf die Auseinandersetzung der Unzulänglichkeit der gesetzlichen Oekonomie leitet, in Kap. 8 im Gegensatz dazu auf die sittlichen Wirkungen der Gnadenökonomie und zu deren beseligendem Ausgange, so daß der Apostel nach Ergänzung und Bereicherung der von Kap. 1, 18 bis Kap. 5 gegebenen Ausführungen auf denselben Punkt zurückkommt, mit welchem Kap. 5 abschloß." — Der Apostel kommt allerdings auf denselben Punkt zurück, mit welchem nicht das ganze Kap. 5, sondern Kap. 5, V. 11 abschloß, aber in einem ganz andern weitergehenden Sinne, welcher darauf beruht, daß von Kap. 5, 12 an nicht mehr der erste blos faktische Gegensatz der Sünde und der Gnade, sondern der zweite prinzipielle, ethisch-organische Gegensatz der Sünde und der Gnade in der Menschheit zur Darstellung kommt.

Zweiter Abschnitt: Der Widerspruch zwischen der Sünde und der Gnade. Der Beruf der Christen zum neuen Leben, da sie durch die Taufe in den Tod Christi aus dem Gebiet der Sünde und des Todes versetzt sind in das Gebiet des neuen Lebens.

Kap. 6, 1—11.

1 Was sollen wir nun sagen? Sollen wir beharren [1]) in der Sünde, damit die Gnade
2 sich vermehre? *Das sei ferne. Die wir gestorben sind für die Sünde, wie sollten wir
3 in derselben noch leben? *Oder wisset ihr nicht, daß wir so Viele unserer getauft wurden
4 auf Christum Jesum [2]), getauft wurden auf seinen Tod? *Wir wurden also mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit gleichwie Christus auferweckt worden ist von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in Neuheit des Lebens
5 wandeln mögen. *Denn wenn wir Zusammengewachsene [Stammgenossen] geworden sind zur Gleichartigkeit [zum Abbilde] seines Todes, so werden wir's ja auch sein in der
6 [Gleichartigkeit der] Auferstehung. *Indem wir dies erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit vernichtet [aufgehoben] würde der Leib der Sünde, damit wir
7 hinfort der Sünde nicht dienen. *Denn wer gestorben ist [den Tod erlitten hat], der ist
8 gerechtfertigt [losgesprochen] von der Sünde. *Wenn wir aber mit Christo gestorben sind,
9 so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden [3]). *Als die da wissen, daß Christus, erweckt von den Todten, hinfort nicht mehr stirbt. Ueber ihn herrscht der Tod hinfort
10 nicht mehr. *Denn mit [all] seinem Sterben ist er der Sünde gestorben ein für alle
11 Mal, mit [all] seinem Leben aber lebt er für Gott. *Also denn auch ihr erachtet euch wohl als Todte [4]) für die Sünde, als Lebende aber für Gott in Christo Jesu [5]).

Exegetische Erläuterungen.

Der Abschnitt Kap. 6, 1—11. Uebersicht. Der Tod der Christen für die Sünde und ihr neues Leben. a. Die Wirkung und Forderung der Gnade: Tod und Leben, V. 1. 2. — b. Gemäß der Taufe. V. 3. 4. — c. Gemäß dem Zusammenhang mit Christo in seinem Tode und in seiner Auferstehung. V. 5. 6. — d. Gemäß der Kraft und Geltung des Todes, namentlich als eines Sterbens mit Christo. V. 7. 8. — e. Gemäß der Kraft des neuen Lebens als eines unvergänglichen Lebens mit Christo. V. 9—11.

Was sollen wir nun sagen. Das οὖν kündigt die wahre Folgerung aus den vorhergehenden Versen 20 und 21 an, indem es die falsche Folgerung, die aus dem dort Gesagten gezogen werden könnte, abweist. — **Das sei ferne.** S. Kap. 3, 4. 6. — **Die wir gestorben sind.** οἵτινες, als Solche die. Dem Charakter der Christen widerspricht es durchaus, in der Sünde zu leben. Und zwar ist der Widerspruch ein gesteigerter, nicht blos wie der Abstoß und Abscheu zwischen dem natürlichen Tod und Leben, auf welchen Rungius hingewiesen (s. Tholuck). Der Christ ist spezifisch gestorben für die Sünde, und diesem pointirten Tode würde sich als ein pointirtes falsches Leben das Leben in der Sünde entgegenstellen. Wir haben also hier nicht blos den Ausdruck der „Entäußerung aller Lebensgemeinschaft mit der Sünde" sondern auch des positiven Widerspruchs und Abstoßes zwischen Sünde und Christenleben. Die Realität dieses Widerspruchs ist durch die Taufe zur Entscheidung gebracht, bildlich dargestellt und sakramentlich versiegelt. Doch entnimmt der Apostel nicht lediglich von der Taufe ihren Ausdruck; vielmehr liegt der

1) Die Lesart ἐπιμένωμεν gestützt auf die besten Zeugen A. B. C. etc. ist von Griesb., Lachm., Tischend. an die Stelle der Recepta ἐπιμενοῦμεν gesetzt worden. Der Sinait. weicht von beiden ab ἐπιμένομεν.

2) In Cod. B. und A. ist Ἰησοῦ ausgelassen.

3) Die Lesart συνζήσωμεν scheint gesetzlich-paränetische Correktur.

4) Das εἶναι der Recepta ist Supplement.

5) Zusatz der Recepta nach C. K. u. A.; τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

bildlichen Bedeutung der Taufe selber der Tod und die Auferstehung Christi zum Grunde. — **Oder wisset ihr nicht.** Diese Redeform ist nach Kap. 7, V. 1 allerdings Erinnerung an ein den Lesern schon Bewußtes (Thol.), doch vermittelt sie zugleich ein bestimmteres Bewußtsein und eine vollere Anschauung des Bewußten. „Es ist sehr die Frage (sagt Thol.), ob andere Apostel außer Paulus die Taufhandlung mit demselben mystischen Tiefsinn dargestellt haben, wie er." Allerdings deutet 1 Petr. 3, 17—22 auf eine Modification des gleichen Grundgedankens. Ebenso wieder 1 Joh. 5, 4—6. — **Daß wir so Viele.** Ὅσοι quotquot. Das βαπτίζειν εἰς hält die nächste bildliche Beziehung des Taufens fest; es heißt eigentlich: untertauchen in Christum (Rückert) oder zu Christus hin, d. h. in die Lebensgemeinschaft Christi, und die Erklärung von Meyer, es heiße nie etwas anderes als taufen in Bezug auf, mit Hinweisung auf, und die spezielleren Näherbestimmungen müßten sich aus dem Contexte ergeben, wird dieser ursprünglichen Bedeutung nicht gerecht. Das Hineintauchen in die volle Lebensgemeinschaft Christi ist aber, wie der Apostel bemerkt, ein Hineintauchen in die Gemeinschaft seines Todes. Und darin liegt, der Idee des Bundes gemäß, einerseits die göttliche Zusprechung des Heils dieser Gemeinschaft, andererseits die menschliche Verpflichtung zu der ethischen Ausführung dieser Gemeinschaft. Abweichende und abschwächende Erklärung: die Vorstellung der Nachahmung (Grot. u. A.). — S. Gal. 3, 27; Kol. 2, 11; Tit. 3, 5.— **Wir wurden also mit ihm begraben.** Begraben in den Tod; ein Oxymoron, nach welchem das Begräbniß vorangeht, der Tod nachfolgt; wie dies eben die Untertauchung in das Taufbad veranschaulicht. Das analoge Moment im Leben Christi war die Verwerfung desselben von Seiten der Welt und der gewaltsame Kreuzestod. Der Ausdruck bezeichnet aber nicht nur ein Begräbniß vor dem Tode und zum Tode hin, sondern ist ebenfalls Ausdruck der Entschiedenheit und Vollendung des Todes, endlich Hindeutung auf den Uebergang vom Tode zur Auferstehung. Die vollendete κατάδυσις als Vermittelung der ἀνάδυσις. Kol. 2, 12. — **In den Tod.** Der Tod Christi ist nicht blos ein Tod des Individuums Jesu, sondern der die ganze Menschheit prinzipiell oder dynamisch mit umfassende Tod, welcher die alte Welt und die neue Welt schlechthin scheidet. Daher ist hier nicht zu spezialisiren (Calov. der Tod der Sünde, welcher bezeugt werde, Andere anders). — **Damit gleichwie Christus auferweckt.** Der Zweck des Sterbens mit Christo. Die den Herrn erweckende Macht war die δόξα des Vaters. Damit wird die Auferweckung Christi auf die höchste Causalität zurückgeführt. Gott ist der Vater als Ursprung und Urheber der in Christo zusammengefaßten Geisterwelt. Vor dem Vaternamen geht die kreatürliche Welt auf in die Geisterwelt, geht die Geisterwelt zusammen in dem Sohne. Die Herrlichkeit des Vaters ist aber die concentrirte Offenbarung aller Eigenschaften des Vaters in ihrer Einheit, insbesondere der Allmacht (1 Kor. 6, 14; Ephes. 1, 19), Weisheit, Güte; oder seiner allmächtigen Liebe in ihrer Treue, seiner Persönlichkeit in ihrer herrlichsten That. Vor der Herrlichkeit des Vaters wird die ganze lebendige Welt zu nichte, dem Tode geweiht, damit der todte Christus lebendig werde als Fürst der Auferstehung. Deutungen der δόξα auf die Gottheit Christi (Theod. u. A.); in gloriam patris (Beza); in paterna gloria resurrexit (Castal.). — **Von den Todten;** ἐκ νεκρῶν, die Todtenwelt ist gedacht als ein zusammenhängendes Gebiet. Zugleich Gegensatz zu εἰς θάνατ. — **In Neuheit des Lebens,** d. h. in einer neuen Art und Gestalt des Lebens, wie sie weiterhin als Unvergänglichkeit, also auch als perennirende Neuheit und stete Erneuerung des Daseins andeutungsweise bezeichnet wird. Also mehr als ζωὴ καινή (Grot.). — **Wandeln mögen.** Hervorhebung der Bewährung dieser Neuheit in neuer freier Lebensbewegung. — **Denn wenn wir Zusammengewachsene.** Der Ausdruck σύμφυτος, zunächst bezeichnend: angeboren, mitgeboren, ist hier gleich συμφυής, von Natur zusammengewachsen. Der Ausdruck complantati (Vulg. Luth.) sagt zu viel und ist sprachlich unbegründet (von συμφυτεύω hergenommen); die Fassung eingepfropft (Erasm. u. A.) sagt hier zu wenig. Das Bild bezeichnet die Gläubigen als eine Einheit verschiedener Zweige auf einer Wurzel oder einem Stamme. Aus dem Einen Evangelium oder neuen Lebensprinzip sind diese durch einen Geist vereinigten Persönlichkeiten hervorgegangen, verwachsen wie die Beeren einer Traube. So sind die Gläubigen verwachsen zu einem Abbilde, Analogon des Todes Jesu (Dativ der Richtung), nicht mit einem solchen Analogon (Meyer, Thol.), womit kein klarer Gedanke zu verbinden ist. Ebenso kann τῷ ὁμοιω. nicht Dat. instrum. sein: wir sind mit Christo durch die Aehnlichkeit seines Todes — die Taufe sein Todesbild — zusammengewachsen (Erasm., Fritzsche, Baur u. m. A.). Denn nicht durch das Abbild des Todes Christi sind die Gläubigen zusammengewachsen, sondern durch seinen Tod selbst im religiösen Sinne als Causalität (durch das Evangelium vermittelt), damit sie nun seinen Tod im ethischen Sinne abbildlich als Organismus darstellen. — **So werden wir's ja auch.** Der Gegensatz ist verstärkt durch das ἀλλά. Wir werden auch zu dem Analogon der Auferstehung zusammengewachsen sein (Beza, Grot., Meyer, Phil., jetzt auch Tholuck „abgekürzter Comparativ"). Nicht σύμφυτοι τῇ ἀναστάσει (Erasm., Calv., Olsh. u. A.). Die Beziehung des Ausdrucks auf die Auferstehung des Leibes (bei Tert. u. A.) ist dem Zusammenhang (S. V. 4) nicht gemäß; doch ist es nach V. 9 ganz begründet, wenn das neue Leben bis zur leiblichen Auferstehung fortgehend mit gedacht wird (also ethische und leibliche Auferstehung, was Meyer und Thol. bestreiten) Das Fut. ἐσόμεθα ist freilich nicht imperativisch (Reiche) oder Bezeichnung des Wollens (Fr.), sondern die nothwendige Folge des Mitsterbens mit Christo (Rück.), wenn man darunter nur keine bloße Naturfolge versteht, sondern eine ethische Consequenz, welche ein immer neues Wollen involvirt; wie dies auch gleich weiterhin angedeutet wird. — **Indem wir dies erkennen.** Nicht nur bestätigt wird jenes objektive Verhältniß der Auferstehung durch das subjektive Bewußtsein (Meyer), sondern es wird auch bedingt durch dasselbe. — **Unser alter Mensch.** Meyer sehr mißverständlich: unser altes Ich. Wie dies zu viel sagt, so sagt das Folgende zu wenig: „Personification der sündlichen Gesammtverfassung vor der

παλιγγενεσία.“ Joh. 3, 3; Tit. 3, 5; Ephes. 4, 22; Kolosſ. 3, 9. Der alte Menſch iſt die einheitliche Sündhaftigkeit des Menſchen, wie ſie von Adam ausgehend, die alte Welt durchziehend und zur alten machend in dem concreten Menſchenbilde zum pſeudoplasmatiſchen Scheinbilde der Menſchennatur und Menſchengeſtalt geworden iſt. (S. Kap. 8, 3.) Faſt unverſtändlich iſt Tholucks Erklärung: „Bezeichnung des Ich's der früheren Perſönlichkeit wie in ἔσω ἄνθρωπος, ὁ κρυπτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ ἄνθρωπος 1 Petr. 3, 4 nur dieſe Faſſung möglich iſt.“ — **Mitgekreuzigt wurde.** „Nämlich da wir getauft wurden“ ſagt Meyer. So obenhin aber liegt die Sache nicht. Die Taufe hat aktuell einen Zuſammenhang individuell verwirklicht, der potentiell und generell ſchon im Kreuzestode ſelbſt verwirklicht war. S. 2 Kor. 5, 14. 15; Galat. 2, 19; Koloſſ. 3, 1; Thol.: „Treffend Calov. gegen Grotius: σύν non similitudinem notat, verum simultatem, ut ita dicam, et communionem. Die Nebenvorſtellung des Schmerzes oder des allmählichen Abſterbens dürfte kaum von dem Apoſtel mitgedacht ſein.“ An die Energie des Kreuzestodes wird man aber doch auch mit erinnert durch das folgende: Damit vernichtet würde u. ſ. w. Die ſpezifiſche Vernichtungskraft des Kreuzestodes involvirt nicht blos den Schmerz und die Trauer, ſondern auch die Schmach des Kreuzes Chriſti. Nach Meyer hätte der Apoſtel den Ausdruck nur gewählt, weil eben Chriſtus am Kreuze getödtet ward. — **Damit vernichtet würde.** Daß nach Paulus und der ganzen Heil. Schrift an eine Vernichtung des Leibes unter keiner Beziehung gedacht werden könne, ſollte ſich von ſelbſt verſtehen. Wie der alte Menſch das pſeudoplasmatiſche Scheinbild des Menſchen iſt, ſo iſt der Leib der Sünde das Scheinbild eines aus der geſammten Sündigkeit beſtehenden Leibes im Menſchen, und ſo auch weiterhin der Leib des Todes (Kap. 7, 24) das Scheinbild einer den Menſchen umſtrickenden verkörperten Todesmacht. Auffallend iſt es, daß die neueſten Exegeten meiſt (mit Ausnahme von Phil., S. 210 ff.) die annäherungsweiſe richtigeren Auffaſſungen abweiſen, um dualiſtiſch grobe an die Stelle zu ſetzen. Alſo 1) Figürliche Auffaſſungen. Die Sünde unter dem Bilde eines Leibes. a) Die Geſammtheit der Sünde (Orig., Grot.). b) Das Weſen der Sünde (Schöttgen). c) Das Bild der Sünde mit Bezug auf das Bild der Kreuzigung (Calov., Wolf u. A.). d) „Die von Gott abgewandte und den Gütern der Welt zugewandte Richtung“ (J. Müller u. A., Tholuck S. 290). e) Stärker: Der ganze Menſch in ſeiner Abkehr von Gott, der natürliche Menſch (Auguſtin, Luther, Calvin). f) Auf ein Minimum reducirt: die böſe Gewohnheit (Pelag.) — 2) Buchſtäbliche Erklärungen: a) die σάρξ als σάρξ ἁμαρτίας (Roſenmüller); b) „der dem Prinzip der Sünde angehörige Leib, der von der Sünde beherrſchte Körper“. Einen ſolchen Leib hatte der alte Menſch, und dieſes σῶμα ſollte durch die Mitkreuzigung zerſtört, vernichtet werden“ (Meyer). Ein vollſtändiges Durcheinanderwirren der figürlichen und der buchſtäblichen Auffaſſung! c) der Leib als σῶμα τῆς σαρκός und dieſe der Sitz der Sünde (Semler, Ufteri, Rück., Ritſchl, Rothe, Hofmann, ſ. Tholuck S. 290). 3) Mit der Deutung dieſes σῶμα vom wirklichen Leibe, oder vom natürlichen Menſchen entſtand für die antidualiſtiſchen Erklärer die Nothwendigkeit, das καταργηθῇ uneigentlich zu nehmen: evacuaretur, unwirkſam gemacht würde. — **Damit wir hinfort.** Die Sünde iſt als herrſchende Macht gedacht (ſ. V. 16); Joh. 8, 44. Soll alſo dieſe Macht gebrochen werden, ſo muß der Leib der Sünde gekreuzigt werden. Der Grund dafür wird im folgenden Verſe angegeben. — **Denn wer geſtorben iſt.** Von dem ethiſchen Sterben oder Mitſterben (Erasm., Calv., Coccej., Bengel, Olsh. u. A.) kann hier allein und zunächſt nicht die Rede ſein. Erſtlich darum nicht, weil die Rechtfertigung nicht als Folge, ſondern als Cauſalität des ethiſchen Mitſterbens betrachtet werden muß. Zweitens darum nicht, weil nicht blos das Gerechtfertigtſein oder Losgeſprochenſein an und für ſich bewieſen werden ſoll, ſondern das Gerechtfertigt- oder Losgeſprochenſein durch den Tod. Es wird alſo ein früher ſchon vorhandenes allgemeines ſittliches und theokratiſches Lebensgeſetz zur Illuſtration gemacht für das neue religiös-ethiſche Lebensgeſetz im Chriſtenthum, in ähnlicher Weiſe wie Kap. 7, 1—6 auf ein ſolches Geſetz Bezug genommen iſt. Der allgemeine Grundſatz, den der Apoſtel zu Grunde legt, iſt das Wort V. 23: der Sold der Sünde iſt der Tod, in bildlicher Faſſung. Die griechiſch-römiſche Form dieſes Gegenſatzes war: mit der Hinrichtung iſt der Miſſethäter von ſeiner Miſſethat gerechtfertigt und geſchieden (Alethäus, Wolf u. A.). Die theokratiſche Form war die gleiche Verhängung des Todes über die Sünde nach 1 Moſ. 2, 17; Kap. 9, 6; 3 Moſ. 18, 1 ff. Der Sünder, der zum Fluchopfer, Cherem, geworden war, war im ſymboliſchen Sinne moraliſch vernichtet, damit war aber auch ſeine Schuld wie ſein Sündenleben vernichtet im ſymboliſchen Sinne. Das gleiche galt gemäß 1 Moſ. 2, 17 vom natürlichen Tode, nicht ſowohl inſofern er als Moment dem dieſſeitigen Sündigen ein Ende machte (Chryſoſtomus u. A.), als vielmehr inſofern, weil er ein in die Ewigkeit hineingehendes Strafleiden (Scheol) die Strafe der Sünde bildete, und die Sünde ſelbſt indifferenzirte. Alle dieſe Modificationen faſſen ſich zuſammen in das uralte Weltgeſetz: der Tod iſt der Sünde Sold, und dieſes Geſetz macht der Apoſtel zum Bilde des chriſtlichen Lebensgeſetzes. Durch das Gekreuzigtwerden der Chriſten mit Chriſto ſtirbt er der Sünde. Hier bezeichnet nun das Gerechtfertigtwerden nicht die Rechtfertigung durch den Glauben an ſich (obſchon das Sterben mit Chriſto damit zuſammenhängt), ſondern die Rechtfertigung, inſofern ſie eine Ablöſung von der Sünde durch den Tod des Sünders ſelbſt iſt. Weil Meyer den vollen altteſtamentlichen Begriff des Todes nicht hat, greift er den allerdings mißverſtändlichen Satz der jüdiſchen Theologie an: der Tod als Sündenſtrafe ſühne die Sündenſchuld. Er erklärt den Spruch des Apoſtels ſo: „er iſt durch den Tod ein δίκαιος geworden, nicht als wäre er nun der Schuld ſeiner im Leben begangnen Sünden los und ledig, ſondern in ſofern er nun nicht mehr ſündigt“. Inſofern er aber fort und fort ſtirbt, iſt er auch fort und fort in der unabſehbaren Entſchuldigung begriffen. Die Erklärung vom ethiſchen Sterben mit Chriſto (außer den Genannten auch bei Rothe, Phil. u. A.) macht das hier zu Beweiſende zum Beweiſe ſelbſt (wie Meyer richtig bemerkt). Die Deutung der Stelle aber vom phyſi-

schen Tode als Ausgang aus dem diesseitigen Leben, wobei von dem Strafleiden abgesehen werden soll (Meyer), führt nur auf ein großes: Insofern. Besser ist freilich die Fassung: wie bei den Todten überhaupt die Activität aufhört, und damit auch die der Sünde, so müßte es also auch bei euch, den mit Christo Gestorbenen, sein (Theod., Mel., Grot.). Die Unzulänglichkeit des Vergleichs aber bleibt dieselbe. Vollends nicht zu halten ist die Erklärung von Tholuck (mit Bezug auf Calv., Beng., Spen. u. A.), die Sünde solle hier als Gläubiger gefaßt werden, der an den Menschen gerechte Forderungen habe u. s. w., denn durch den Tod entgeht freilich ein Schuldner seinem Gläubiger, ein δικαιοῦσθαι desselben von der Schuld findet aber keineswegs Statt. — **Wenn wir aber mit Christo.** Das δέ kündigt den Uebergang zu dem neuen Gedanken an, daß sich auf das Gestorbensein der Gläubigen mit Christo der Glaube gründe, sie würden auch mit ihm leben. Dies ist nun aber nicht ein bloßer Schluß von dem Gestorbensein auf das neue Leben; der Accent liegt auf der Qualifizirung: mit Christo, weil Christus lebt. Also sind wir mit Christo gestorben in seinen Tod, in seinen der Bedeutung und Wirkung nach tiefen, allertiefsten Tod hinein, worin die Scheidung von der ganzen alten Welt und ihrer Sünde und Vergänglichkeit enthalten ist, so glauben wir auch, daß wir dieser Qualität des Todes gemäß mit ihm leben werden in dem allerhöchsten, intensivsten Leben, welches ewiges Leben ist, und ein ewiges Leben ist. Meyer betont einfach den Schluß von dem ethischen Sterben mit Christo auf die ethische Partizipation an dem neuen immerwährenden Leben Christi. Er will eben so einseitig den Gedanken an die dereinstige Theilnahme des Christen an der Seligkeit des verherrlichten Heilandes (Orig., Chrys., Grotius u. A.) ausgeschlossen wissen (siehe Kap. 8), als von Andern (den Genannten) das jenseitige Leben allein genannt worden ist. Mit Recht haben Rosenmüller, Tholuck u. A. beide Momente zusammengefaßt, wobei allerdings festzuhalten ist, daß hier der Hauptnachdruck auf die Zuversicht des neuen ethischen Lebens bis zur vollen Befreiung von aller Sünde in der Gemeinschaft Christi fällt. Thol. betont dabei mit Erasm., Calvin u. A. das Ein für Alle Mal, als ewige Entscheidung zum neuen Leben. Freilich bemißt sich diese Entscheidung nach der Entschiedenheit des Gestorbenseins mit Christo. — Bei aller Consequenz des Schlusses ist er doch ein Objekt des πιστεύομεν, welches sich besonders auf den Glauben an den Auferstandenen stützt. (Verschiedene Fassungen: Vertrauen auf den göttlichen Beistand, Fritzsche; auf die göttliche Verheißung, B.-Cruſ.; auf Gott als den Vollender des angefangenen Gnadenwerks, Phil.) — **Als die da wissen.** Von dem Glauben an den Auferstandenen aus bildet sich das sichere Wissen, daß er hinfort nimmer sterben kann, nämlich weil er überhaupt nur einmal sterben konnte, insofern er mit der Schuld der Sünde das Gericht des Todes über sich genommen hatte. — **Denn mit (all) seinem Sterben.** Der Ausdruck ὃ ἀπέθανεν kann heißen: was seinen Tod betrifft (Winer) — oder was den Tod, den er gestorben ist, betrifft (de W.) oder: das, was er gestorben ist, so daß ὅ als Subjekt gefaßt wird. Wir ziehen diese Erklärung vor, beziehen aber das ὅ nicht mit Benecke (nach Hilarius u. A.) auf den sterblichen Theil Christi, sondern auf die große einzige Todeserfahrung Christi. All sein Sterben war Abstoß gegen die Sünde, herbeigeführt durch die Sünde, gerichtet gegen die Sünde. Nähere Bestimmungen: ad expianda peccata (Grotius, Olsh.); ad expianda et tollenda p. (Thol., Phil.). Letzteres Moment allein (Chrys.). Unbestimmte Beziehung auf den Tod (Rück., de Wette u. A.). Meyer: sein Tod galt der Sünde, und sie kann nun keine Gewalt mehr an ihm haben. Hofmann: Mit seinem Tode hat alle leidentliche Beziehung zur Sünde aufgehört. Allerdings scheint die Parallele V. 11 eine ähnliche Fassung zu fordern. Doch ist nicht blos der Abstoß der Sünde gegen das Leben Jesu, sondern vielmehr noch der Abstoß seines Lebens gegen die Sünde, der sich in seinem Tode vollendete, hervorzuheben. Beides macht zusammen die absolute Scheidung aus. — **Für Ein Mal.** Ein für alle Mal. — **Was er aber lebt.** All sein Leben, sein ganzes herrliches Leben ist für Gott. Wie sein Tod ganz in die ethische Gegenwirkung gegen die Sünde aufging, so geht sein Leben ganz auf in die Weihung für Gott, seine Ehre, sein Reich. Falsch Theophyl.: durch die Macht Gottes. — **Also auch ihr erachtet euch.** Dem λογίζεσθε (Imperat. nicht — nach Bengel — Indikativ) steht nicht parallel ein λογίζεσθαι Christi; es soll vielmehr abgeleitet werden von der Bedeutung des Todes Christi nach V. 10. — **In Christo Jesu,** d. h. in der Gemeinschaft mit ihm (nicht blos durch ihn). Es bezieht sich aber nicht blos auf das Leben für Gott (Rück., de Wette), sondern auch auf das Todtsein für die Sünde. Das λογίζεσθε fordert die Christen auf, daß sie erkennen sollen, was sie als Christen, als Glieder Christi gemäß der Consequenz der gliedlichen Gemeinschaft sind (Tholuck, Phil.); nicht aber dazu, daß sie sich in diesen Stand durch sittliche Anstrengung hineinleben sollen (Baur); d. h. das christliche Leben geht aus von der gläubigen Voraussetzung unserer Vollendung in Christo; nicht aber wird umgekehrt diese durch ein sittliches Streben bewirkt; freilich tritt der prinzipiellen Vollendung dann die telische Vollendung wieder als Ziel des Strebens entgegen.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1) Siehe die Vorbemerkung über Kap. 6—8, sowie die Ueberschrift zu unserm Abschnitt, Kap. 6, 1—11.

2) Zu Kap. 6, V. 1. Die falsche Consequenz, welche der Anomismus von jeher aus der Thatsache gemacht hat, daß die Sünde in ihrer völligen Entwickelung eine noch herrlichere Offenbarung der Gnade hervorruft, beruht auf der falschen Voraussetzung, daß das ethisch-organische Verhältniß auf beiden Seiten ein pures Naturverhältniß sei, welches zu einem ganz passiven Verhalten in religiös-sittlichen Dingen berechtige. Dieser Anomismus erscheint in dem indischen Heidenthume sowie innerhalb des modernen Humanismus meistens in pantheistischer Form, innerhalb der christlichen Religiosität aber erscheint er in dieser Form nur sporadisch; meistentheils dagegen in dualistischen Formen. Man soll das Fleisch gewähren lassen in seiner Sphäre, der Geist werde gleichwohl in seiner Sphäre den Sieg behalten, heißt es hier; oder die Gnade werde die Sünde schon überwalten, und ähnlich. In jeder Gestalt aber ist dieser

Anomismus für den Apostel ein Gegenstand des religiös-sittlichen Abscheu's, den er mit μὴ γένοιτο ausdrückt. Er stellt dieser falschen Consequenz die Wahrheit des Verhältnisses entgegen, nach welcher das ganze Christenthum wurzelt in einem durch und durch religiös-sittlichen Akt, in dem Tode Jesu.

3) Die Taufe ist nach ihrer vollen Bedeutung ein Mitsterben mit Christo, welches in der dynamischen Bedeutung seines Sterbens für Alle (2 Kor. 5, 14) potentiell begründet und in der dynamischen Genesis des Glaubens aktuell verwirklicht ist. Daraus folgt, daß sie nicht lediglich eine partielle Reinigung des lebenden Sünders ist, sondern eine Grundreinigung desselben durch ein geistliches Sterben und Begrabenwerden; daß sie ferner nicht blos einzelne Momente und Akte des Christenlebens versinnlicht und versiegelt, sondern die ganze Rechtfertigung desselben in allen ihren Momenten, daher auch gültig, wirksam und verbindlich ist Ein für alle Mal; daß sie endlich nicht ein blos kirchlicher Akt über dem Individuum ist, wobei sich dasselbe passiv verhalten könnte, sondern eine ethische Bundeshandlung zwischen Christus und dem Täufling, weßhalb auch die Kindertaufe einen das Kind vertretenden und umfangenden Geist des Glaubens in seinem Hause, seiner Vaterschaft oder Gevatterschaft voraussetzt. Aus alle dem aber ergibt sich, wie sehr die Taufe verdunkelt oder entweiht wird, wenn man sie einerseits als eine bloße Cerimonie, welche das christliche Leben des Täuflings constatirt, andrerseits als einen blos einseitigen, daher magischen Akt, welcher das christliche Leben schöpferisch machen soll, betrachtet und behandelt.

4) Nach dem Apostel ist nicht nur der Tod Christi, sondern auch sein Begrabenwerden in der Taufe nach ihrer Bedeutung und Wirkung abgebildet. Wie aber das Begrabenwerden Christi nicht nur seinen Tod besiegelt, sondern auch die mysteriöse Form seines Uebergangs zum neuen Leben vermittelt, so ist es auch mit der Weltentsagung und Weltschmach des Christen über der geheimen Werkstätte seines innerlichen Lebens, das sich in keimartiger Weise eines mysteriösen Werdens entwickelt verborgen mit Christo in Gott. Näheres über das Getauftwerden auf den Tod Christi siehe bei Thol, S. 280, und bei Phil., S. 205.

5) Das Christenthum ist nicht nur ein neues Leben, sondern die Neuheit des Lebens, ein Leben, welches nicht altert, sondern immer mehr in ewiger Erneuerung vollkommen unvergänglich neu wird. Wie aber die Auferstehung Christi auf einer That der Herrlichkeit des Vaters beruht, so auch die Wiedergeburt des Christen. S. d. Erl.

6) Obwohl die Gläubigen verbunden sind in einer so innigen Weise, daß sie als Zusammenwachsende in einem lebendigen Organismus, wie auf demselben Stock oder auf derselben Traube lebend erscheinen, so sind sie doch nicht in der Form der Naturnothwendigkeit miteinander zusammengewachsen oder verwachsen. Auf der Seite des Indipendentismus, des Baptismus und aller Sektirer wird die organische Innigkeit der christlichen Gemeinschaft verkannt; der Hierarchismus mißachtet ihre ethische, freie Innerlichkeit. Das Leben Christi wiederholt und reflektirt sich nach Tod und Auferstehung in seinem Abbilde, der Gemeinde, aber nicht in dem Sinne, daß sie ihn quantitativ ergänzt, sondern daß sie sich qualitativ mit ihm als dem lebendigen Haupte einheitlich zusammenschließt. Weil der Christ in Christo den Tod erleidet, aufersteht und gerechtfertigt wird, lebt Christus in ihm als der Gekreuzigte und Auferstandene. (Siehe Kap. 8, 29; Ephes. 1, 4; Kol. 1, 22. 23. 24; Kap. 2, 11; 3, 1 u. s. w.)

7) Die Lehre des Apostels vom alten Menschen, vom Leibe der Sünde, vom Leibe des Todes, vom Gesetz in den Gliedern u. s. w. beurkundet eine divinatorische Anticipation des in der modernen Wissenschaft der Medizin erst hervortretenden Begriffs der „Pseudoplasmen". Der alte Mensch ist nicht der wirkliche Mensch, nicht der natürliche Mensch, sondern die Sünde, die den Menschen als das plasmatische Scheinbild seiner Natur durchzogen hat und ihn auszuwuchern droht wie ein Krebsgebild ethischer Art. Ueber verschiedene theologische Fassungen des Alten Menschen s. Thol., S. 287. Eine vollständigere Auffassung der pseudoplasmatischen Begriffe bei Paulus s. zu Kap. 7, 24.

8) Diejenigen, welche den wirklichen Leib des Menschen selbst als Quelle der Sünde bezeichnen, heben den eigentlichen Begriff der Sünde auf. Selbst der Ausdruck, der Leib sei zwar nicht die Quelle, aber der Sitz der Sünde ist nicht richtig in Beziehung auf die Richtung der Bösen, und nur bedingt richtig in Beziehung auf das Leben der Frommen, für welche allerdings die Sünde noch als Sündhaftigkeit, als versucherischer Hang in der leiblichen Seite des Daseins sitzt und sitzen bleibt bis zur Abstreifung der alten Leibesgestalt.

9) Ueber das Freiwerden von der Schuld der Sünde durch den Tod siehe die Erl. Der Tod hebt die Schuld auf: diese allgemeine Bestimmung läßt sich weiterhin so formuliren: die Art des Todes entspricht als Rechtfertigung der Art der Schuld; die Tiefe des Todes der Tiefe der Schuld. Daher ist der Tod Christi die potentielle Rechtfertigung der Menschheit, weil er das absolut schuldlose und heilige Leben in die absolute Tiefe des Todes der Menschheit versenkte.

10) Ueber die Bereitung der Gläubigen zu einem neuen Leben a) gemäß der Taufe u. s. w. s. die Uebersicht der Erl.

11) Ueber das Wort vom Leibe der Sünde V. 6 vergleiche die ausführliche Erörterung von Tholuck, S. 288 ff. Ebenso über V. 9 oder das Verhältniß Christi zum Tode dens., S. 306.

Homiletische Andeutungen.

(Zu Kap. 6, 1—11.)

Ueber das Verhältniß von Sünde und Gnade. 1) Allerdings ist es wahr, daß, je mächtiger die Sünde, desto mächtiger auch die Gnade ist; allein hieraus darf nicht 2) gefolgert werden, daß wir in der Sünde beharren dürften; vielmehr werden wir 3) nicht der Sünde leben wollen, der wir abgestorben sind (V. 1 u. 2). — Wozu würde das Beharren in der Sünde führen? 1) Nicht zur Gnade, denn wer muthwillig sündigt, verscherzt die Gnade; sondern 2) zum schrecklichen Warten des Gerichtes und des Feuereifers, der die Widerwärtigen verzehren wird (V. 1. 2). — Hebr. 10, 26. — Von der christlichen Taufe. 1) Was ist sie? a. im Allgemeinen betrachtet eine Taufe auf Christus; b. näher angesehen eine Taufe auf den Tod Christi. 2) Wozu dient sie uns? a. dazu, daß wir mit ihm sterben und begraben werden in der Buße; b. dazu, daß wir mit ihm auferstehen im Glauben (V. 3. 4). — Durch die Taufe treten wir in eine doppelte Gemeinschaft mit Chri-

stus 1) seines Todes, 2) seiner Auferstehung (V. 3. 4). — Woran erinnert uns jede Taufhandlung? 1) An Christi Tod, der auch unser Tod; 2) an Christi Auferstehung, die auch unsere Auferstehung sein soll (V. 3. 4). — Christen sind 1) Christi Todes-, aber auch 2) seine Auferstehungsgenossen (V. 5). — Die Kreuzigung unseres alten Menschen: 1) Die Art und Gestalt des alten Menschen; 2) die Kreuzigung desselben. Wie kommen wir zu dem Glauben, daß wir leben werden mit Christo? Wenn wir 1) selber die Erfahrung seines Todes machen und damit 2) auch die Erfahrung seines neuen Lebens (V. 8. 9). — Die herrliche Unsterblichkeit Christi: 1) ihre Begründung, 2) ihre Bedeutung für uns (V. 8—10). — Wir sollen uns im Verhältniß zur Sünde für Gestorbene, im Verhältniß zu Gott für Lebende halten; d. h. 1) wir sollen durch den Glauben unsern Standpunkt immer völliger nehmen in Christo, und zwar 2) zunächst in seinem Tode, dann aber auch in seinem Leben (V. 11).

Starke: Das Leiden und Sterben eines Christen ist nicht zum Verderben, sondern eine Pflanzung zum Leben. —

Hedinger: Unter der Gnade Gottes gilt's nicht, sündigen. — Cramer: Wir sind Christo eingepflanzt, deßwegen sollen wir als Reben an dem Weinstock fruchtbar sein. — Müller: Leben und Tod hangen an einander; je mehr der alte Mensch stirbt und untergeht, desto herrlicher steht der neue Mensch auf. — Derf.: Entweder du tödtest die Sünde oder die Sünde tödtet dich. — Wo der Glaube ist, da ist Christus, und wo Christus ist, da ist Leben. —

Spener: Von des rechtschaffenen fruchtbaren Christenthums Nothwendigkeit, Möglichkeit und herrlichem Nutzen. —

Roos: Wer der Sünde abgestorben ist, ist innerlich von ihr frei gemacht.

Gerlach: Die Taufe der Christen ist eine Taufe in oder auf Christi Tod, d. h. zur völligen Aneignung mit allen seinen Früchten — (also vorab mit seinen Wurzeln).

Lisco: Von der innigen Vereinigung der Gläubigen mit Christo — die Gemeinschaft mit Christo ist bei ihnen in Gemeinschaft des Todes und des Lebens.

Heubner: Glauben ist der Sünde entsagen. — Woher kommt es, daß das geistliche Leben bei so Vielen etwas Kümmerliches hat? Weil es gefehlt hat an dem gänzlichen Einwilligen in die Kreuzigung ꝛc.

Besser: Paulus stellt die Taufgabe voran und hängt daran die Täuflingspflicht. —

Perikope V. 3—11 am 6. Sonntage nach Trinitatis.

Heubner: Erinnerungen an unseren ehemaligen Taufbund. 1) Was Gott bei der Taufe an uns gethan? 2) Was haben wir in Folge der Taufe zu thun? — Thomasius: Von der Kraft der Taufe, wie sie durch das ganze Christenleben hindurch geht. — Schultz: Das neue Leben des Christen. — Florey: Wir sind auf Christi Tod getauft. Nämlich 1) auf das Bekenntniß, daß er für uns gestorben ist; 2) auf die Verpflichtung, daß wir mit ihm sterben sollen; 3) auf die Hoffnung, daß wir durch ihn leben werden. — Harleß: Die wesentlichen Hindernisse des christlichen Lebens: 1) die Lebenslust, welche erschrickt vor der evangelischen Predigt vom Tode; 2) die Trägheit und der Unglaube des geistigen Todes, welcher erschrickt vor der evangelischen Predigt vom Leben; während doch umgekehrt 3) die Lust, die Kraft, der gottgefällige Wandel des Christen ruht auf dem Tode, in welchem er gestorben ist zum neuen Leben. —

Dritter Abschnitt. Das prinzipielle Herausgetretensein und faktische Heraustreten der Christen aus dem Knechtsdienst der Sünde zum Tode in den Dienst der Gerechtigkeit zum Leben, Kraft des Todes Jesu. [Die Gläubigen sollen in dem Bewußtsein leben, daß sie der Sünde gestorben sind, wie ja auch der Sklave durch den Tod frei wird.]

Kap. 6, 12—23.

So herrsche nun die Sünde nicht mehr in eurem sterblichen Leibe, unterthänig zu 12
sein seinen Lüsten [1]). *Stellet auch nicht eure Glieder ein zu Waffen der Ungerechtigkeit 13
für die Sünde, sondern haltet euch selber eingestellt (Aor.) für Gott als Solche, die aus
den Todten aufgelebt sind, und eure Glieder [stellet ein] zu Waffen der Gerechtigkeit für
Gott. *Denn über euch wird die Sünde nicht herrschen. Seid ihr ja nicht unter dem 14
Gesetz, sondern unter der Gnade. *Denn wie? Sollten wir sündigen [2]), weil wir nicht 15
unter dem Gesetz sind, sondern unter der Gnade? Das sei ferne. *Wisset ihr nicht, daß, 16
wem ihr euch selber übergebet als Knechte zum Gehorsam, daß ihr dessen Knechte seid,
dem ihr gehorchet; sei es der Sünde [Knechte] zum Tode, oder des [rechten] Gehorsams
zur Gerechtigkeit? *Dankt aber Gott, daß ihr gewesen seid Knechte der Sünde, aber 17
gehorsam geworden seid von Herzen für die Gestalt der Lehre [von der Freiheit], der ihr
[von Gott selber] übergeben worden. *Freigewordene aber von der Sünde seid ihr 18
zu Knechten gemacht für die Gerechtigkeit. *Ich sage da ein Wort nach menschlichen 19
Verhältnissen um der Schwachheit eures Fleisches willen. Denn gleichwie ihr übergeben

1) So Lachmann, Tischendorf nach A. B. ꝛc. Andere Lesarten ὑπακ. αὐτῇ und die Rec. ὑπακ. αὐτ. ἐν ταῖς ἐπιθυμ. αὐτ.

2) Die Lesart ἁμαρτήσωμεν durch Codd. A. B. C. ꝛc. gegen ἁμαρτήσομεν festgestellt.

habt eure Glieder zum Knechtsdienst für die Unreinigkeit und die Gesetzwidrigkeit [Beides] zu dem gesetzwidrigen Wesen, so übergebet nun eure Glieder geknechtet der Gerechtigkeit
20 zur Heiligung. *Denn da ihr der Sünde Knechte waret, da waret ihr Freigelassene
21 [Ungebundene] gegenüber der Gerechtigkeit. *Welche Frucht nun hattet ihr damals?
22 Dinge, deren ihr jetzt euch schämt, denn[1]) das Ende derselben freilich ist der Tod. *Nun aber als Freigewordene von der Sünde, die aber zu Knechten gemacht sind für Gott,
23 habt ihr eure [wahre] Frucht zur Heiligung, als Endziel aber ewiges Leben. *Denn der Sold der Sünde ist der Tod; die Gnadengabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christo Jesu unserm Herrn.

Exegetische Erläuterungen.

So herrsche nun die Sünde nicht mehr. Der Apostel faßt die folgende Verhandlung paränetisch, ohne aber damit im eigentlichen Sinne „auf das Gebiet der Paräneſe zu treten," wie Tholuck annimmt. In didaktischer Beziehung lehrt der Apostel, daß die Gläubigen mit dem Uebergang von dem Stande unter dem Gesetz zum Stande unter der Gnade erst recht getüchtigt und verpflichtet werden zum Dienst der Gerechtigkeit, nicht aber frei werden zum Dienst der Sünde. D. h. die wahre Emanzipation vom äußern Nomismus führt zu einem innerlich-freien Nomismus, nicht aber zum Antinomismus. — Das οὖν deutet an, daß der Satz V. 11 entwickelt werden soll. Wie aber der vorige Abschnitt gezeigt hat, was dem Gnadenstande an sich gemäß ist, so zeigt unser Abschnitt, was der Befreiung von dem Knechtsdienst der Sünde, welcher durch die Knechtschaft unter dem Gesetz vorausgesetzt wurde, gemäß ist. So herrsche nun nicht (Imp.). Dem falschen Herrschergebot der Sünde, die als gebrochene Potenz noch da ist (Luther: Merke, die Heiligen haben noch böse Lüste im Fleisch, denen sie nicht folgen), wird das wahre Herrschergebot der Gnade entgegengesetzt. Tholuck: „Wohl ist richtig, was von Meyer, Phil. bemerkt wird, daß der Apostel nicht ausdrücklich der concupiscentia Conzessionen machen will, dennoch erstreckt sich seine Ermahnung nicht weiter als eben darauf, daß das Gelüste nicht in die That übergehen darf. Die Sünde wird als Herrscherin im Leibe dargestellt, welcher die μέλη als Organe dienen." D. h. doch als gewesene Herrscherin, und es ist eben damit die Methode, die Lüste des Fleisches zu tödten, angegeben, daß sie durch das Leben im Geiste, welches auch die Glieder in Waffen der Gerechtigkeit verwandelt, fortwährend nicht nur ignorirt, sondern auch negirt werden sollen. — **In eurem sterblichen Leibe.** Das σῶμα als θνητόν ist zu unterscheiden einerseits von dem σῶμα τῆς ἁμαρτίας V. 6, andererseits von dem σῶμα νεκρόν Kap. 8, 10. Das σῶμα τῆς ἁμαρτ. ist der pseudoplastische Scheinleib des alten Menschen, und mit ihm der Vernichtung geweiht als die sinnliche Seite aller Sündhaftigkeit. Ein σῶμα νεκρόν ist der Leib, in sofern er nicht mehr als ein zweites Lebensprinzip neben oder gar über dem Prinzip des Geistes sich geltend macht, sondern rein aufgeht in den Dienst des Geistes; ein σῶμα θνητόν aber, in sofern er als der sinnliche Organismus des irdischen Daseins lebendige Organe hat, welche von dem bisherigen Dienste der Sünde gereinigt und in den Dienst der Gerechtigkeit hinübergeführt werden sollen. Das σῶμα als falsches Prinzip wird vernichtet, das σῶμα als sekundäres Prinzip wird todt gelegt, absolut gefesselt, das σῶμα als Organ des Geistesprinzips wird verwandelt in Waffen der Gerechtigkeit. Sterblich heißt es, weil es nach seiner irdischen Verfassung den Hang der Sünde und des Todes hat, und in den Dienst der Gerechtigkeit hineingezwungen und geübt werden muß wie zum geistlichen Militärdienst, im Gegensatz zu dem Leibe der Auferstehung, welcher lauter Virtualität und Virtuosität der Gerechtigkeit sein wird. Mit Recht weist also Meyer die Erklärung ab, θνητόν sei gleich νεκρόν (todt für die Sünde, Turret., Ernesti u. A.). Es fragt sich aber, wozu das Adjektiv θνητόν? 1) Calvin: per contemtum vocat mortale. Köllner: es sei schimpflich, diesem zerbrechlichen Körper den Geist unterthan zu machen. 2) Grotius: de vita altera cogitandum, nec formidandos labores haud sane diuturnos. 3) Flatt: Erinnerung an die Kürze des sinnlichen Vergnügens. 4) Meyer: unklar: es sei absurd, die Sünde in dem sterblichen Leibe herrschen zu lassen, wenn der Christ todt sei für die Sünde und lebendig für Gott. 5) Phil.: um daran zu erinnern, daß der Tod der Sünde Sold sei. 6) Thol. mit Bullinger und Calixt: weil die sinnlichen Reizungen als von dem gegenwärtigen sinnlichen Organismus unzertrennlich gedacht sind ꝛc. — Bei alledem bleibt die relative Würde und Würdigung des „sterblichen Leibes" unbeachtet, welche V. 13 bestimmt ausgesprochen ist, indem dieselben Glieder, die bis dahin Waffen der Ungerechtigkeit gewesen sind, nunmehr Waffen der Gerechtigkeit werden sollen. Der durch die Sünde sterblich gewordene Organismus des irdischen Daseins und Wirkens ist naturgemäß ein Organismus für den Dienst des Geistes; durch die Herrschaft der Sünde in ihm würde seine Sterblichkeit noch mehr potenzirt werden zum Tode, durch die normale Unterordnung desselben aber für den Dienst des Geistes soll er mit in den Zug der ζωὴ αἰώνιος (V. 22) gebracht werden. — **Unterthänig zu sein.** Bei ὑπακούειν ist ὑμᾶς dem Sinne nach zu ergänzen. Zu dem Ende also, daß ihr seinen Lüsten gehorchet. Selbst wenn der Leib heilig wäre, müßten seine Triebe der Herrschaft des Geistes unterworfen sein, vielmehr da sie krankhafte, alterirte, zur Autonomie und dämonischen Selbstverwirrung hinneigende, überreizte Triebe sind. — **Stellet auch nicht eure Glieder ein.** Das παριστάνειν hat hier ohne Zweifel schon eine Beziehung auf die Einstellung oder Ablieferung zum Militärdienst. Der Apostel schreibt nach Rom, der Metropole des Kriegswesens, und entnimmt daher sein Bild von römischen Sitten (vgl. Kap. 13, 12), wie er in ähn-

1) Lachm. schiebt ein μὲν ein hinter γὰρ nach B. ꝛc.

licher Weise die Korinther ermahnt mit Ausdrücken, welche an die isthmischen Spiele erinnern (1 Kor. 9, 24) und zu der Geisterstadt Ephesus redet von dem Kampfe mit den Geistern (Ephes. 6, 11). Die Sünde ist vorher bezeichnet als der falsche *βασιλεύς*, welcher das falsche Aufgebot ergehen läßt, daß ihm die Glieder zu seinem Kriegsdienst gegen die Gerechtigkeit zur Verfügung gestellt werden sollen. Eure Glieder. Wenn der Leib als selbständiges Prinzip indifferenzirt ist, so kommen nur noch seine Glieder in Betracht (im guten Sinne nach dem Prinzip: divide et impera). Nach Erasmus, Phil. u. A. sind die geistigen Kräfte und Thätigkeiten (Empfindung, Wille, Verstand) mit bezeichnet, nach Meyer sind nur die Glieder gemeint (Zunge, Hand, Fuß, Auge ꝛc.), „wobei die geistige Thätigkeit nothwendige Voraussetzung ist." Es sind offenbar die physischen Glieder als Organe und Symbole des ethischen Verhaltens (unterschieden von den pseudoplasmatischen Gliedern, Kol. 3, 5). — **Zu Waffen der Ungerechtigkeit.** Der Unsittlichkeit, sagt Meyer. Im Kriege aber streitet man für das Recht oder für das Unrecht; der Ausdruck *ἀδικία* ist also streng festzuhalten. — *„Ὅπλα* nach Vulg., Theod., Luther, Calvin, Bengel, Meyer: „Waffen". Dagegen nach Calixt und de Wette: „Werkzeuge". Für die erstere Fassung kann man sich allerdings nicht darauf berufen, daß das *βασιλεύειν* auf dienstthuende Krieger führe, denn der Tropus ist in jenem Terminus schon verwischt (?), wohl aber kann dafür sprechen, daß der Apostel auch sonst, wo er *ὅπλα* im ethischen Sinne gebraucht, es in der Bedeutung „Waffen" nimmt, Röm. 13, 12; 2 Kor. 6, 7; 10, 4" (Tholuck). — **Für die Sünde.** Personifizirt als anmaßlich-falsche Herrscherin (s. Kap. 5, 12 ff.). — **Sondern haltet euch selber eingestellt.** Hier ist ein doppelter Gegensatz zu beachten, erstlich der Aorist *παρασταίνετε* gegenüber dem vorhergehenden Präsens *παραστάνετε;* zweitens, *ἑαυτούς* in Verbindung mit dem folgenden *καὶ τὰ μέλη* gegenüber dem vorhergehenden *τὰ μέλη*. Beides ist ganz dem Gegensatz gemäß. Denn die Gläubigen haben sich als solche bereits prinzipiell in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt, und zwar sich selbst mit dem Centrum ihres Lebens in geschlossener Einheit, während der Mensch in dem gegenüberstehenden Sündendienst seine Glieder vereinzelt überliefert in eine fremde Gewalt, jedenfalls der Christ als Sündendiener in den Widerspruch gerathen würde, selber frei bleiben zu wollen, während er seine Glieder der Sünde zur Verfügung stellte. Ueber den Aorist *παραστήσατε* vgl. Winer S. 367 und Tholuck S. 311. (Er bezeichnet „nach Fr. das im Moment Geschehende; nach Meyer das Sofortige; nach Phil. das Ein Mal Eintretende" Thol.) Tholuck indifferenzirt den Unterschied des Imp. Aor. und Imp. Präs., indem er denen beitritt, welche die Rücksicht auf das Zeitverhältniß fallen lassen; wir halten es mit Herm. Schmidt (de imperativis, Wittenb. 1833): „Der Imperativ Präs. befiehlt, sich mit etwas zu beschäftigen, der Imp. Aor. etwas zu Stande zu bringen." Wir setzen hinzu: in dem Sinne, daß etwas schon Unternommenes, oder schon zu Unternehmendes durchzuführen ist. — **Die aus den Todten aufgelebt.** Meyer: Die aus Todten Lebendige geworden sind. Wir setzen das Bild eines Kampfplatzes voraus. Die Christen lagen da wie Todte oder Erschlagene, und wurden wieder aus den Erschlagenen lebendig; daher dürfen und sollen sie übergehen zur Fahne der Gerechtigkeit. — **Und eure Glieder.** Weil sie selber Gottesstreiter geworden sind, so müssen sie auch ihre Glieder als Gotteswaffen, Waffen der Gerechtigkeit für Gott betrachten. — **Denn über euch wird die Sünde.** Das Futurum nach Melanchthon: dulcissima consolatio; fälschlich als Imperativ gefaßt von Rosenm., Flatt u. A. Sollten wir zwischen dem Ausdruck zuversichtlicher Voraussetzung (Calov, de Wette) und tröstlicher Verheißung (Chrys., Grot. und Thol.) scheiden, so würden wir die erstere Bedeutung vorziehen, da der Gedankengang durchweg vorwaltend didaktisch ist; doch ist mit der ersteren die letztere gesetzt. — **Seid ihr ja nicht unter dem Gesetz.** Das Wort ist trotz der vorangegangenen Erklärung Kap. 5, 20 immer noch ein Oxymoron, da doch das Gesetz als eine Schranke gegen die Sünde anerkannt ist. Der Sinn ist, die Befreiung vom Gesetz gibt euch so wenig für die Sünde frei, daß vielmehr jetzt erst mit dem Walten der Gnade über euch eure Freiheit von der Sünde begonnen hat. Unter der Herrschaft der Gnade; die als ein innerliches neues Lebensprinzip wirkt, während das Gesetz als solches dem innern Leben nur als äußere Forderung gegenüberstand, und zwar drohend, aufregend und niederschlagend, und in dieser Gestalt die Knechtschaft der Sünde voraussetzte. Die Knechtschaft unter dem Gesetz signalisirte die Knechtschaft unter der Sünde, ohne dieselbe aufheben zu können; mit der Herrschaft der Gnade, die zum innern Lebensgesetz geworden, ist sie aufgehoben. — **Denn wie? sollten wir sündigen?** Nach Rückert, Meyer u. A. soll hier ein neuer Abschnitt anfangen; wogegen sich Tholuck mit Recht erklärt. Die Einheit des Folgenden mit dem Vorigen ist der Grundgedanke: Freiheit von der Sünde. Auch die Bezugnahme auf die Glieder geht durch das Folgende fort (V. 19). Eine Modifikation tritt allerdings ein. Bis V. 14 war der Gegensatz mehr ethische Aufforderung, jetzt folgt eine vorwaltend religiöse Begründung. Dort war das neue Leben dem alten gegenüber gestellt als ein freies Eintreten in den Kriegsdienst für die Gerechtigkeit gegenüber dem bösen Söldnerdienst in der Sünde; hier stellt der Apostel (nach einer menschlichen Analogie redend) die Verbindlichkeit eines neuen Knechtsdienstes dem alten Knechtsdienst gegenüber. In unserem Verse hebt daher Paulus die furchtbare Folgerung des Antinomismus bei einer unlauteren Auffassung des Gnadenstandes hervor, um sie sofort zu verdammen. Diesem ernsten Abstoß einer scheußlichen Consequenz, welche in alter und neuer Zeit so vielfach aufgetaucht ist, entspricht denn auch der Conjunktiv *ἁμαρτήσωμεν* besser als das Fut. — **Wem ihr euch selber übergebet.** Mit dem Wisset ihr nicht, weist der Apostel auf die Analogie eines bürgerlichen Rechtsgrundsatzes hin; er gibt aber die Anwendung in demselben Satze zugleich. Wem ihr euch freiwillig einmal als Knechte (Sklaven) zum Gehorsam übergebet und verpflichtet, dessen Knechte seid ihr dann auch, und leistet ihm Gehorsam; sei es als Knechte der Sünde ꝛc. Also Knechtsdienst bei dem Einen und bei dem Andern schließen einander aus, namentlich wenn die betreffenden Herrschaften einander negiren (Matth. 6, 24). Nach de Wette,

Phil. und Tholuck liegt der Nachdruck auf ἔστε, nach Meyer auf δοῦλοι. Das wirkliche Sein und Gelten mit seiner Consequenz ist aber hier offenbar Hauptbegriff, das Knechtsein ist damit zugleich gesetzt. Das ᾧ ὑπακ. wird von Reiche erklärt: dem ihr zu gehorchen habt; dies ist Abschwächung. — Das ἤτοι, ἤ ein starkes Entweder oder. Die Sünde wird auch hier personifizirt. Ihr gegenüber als der παρακοή aber wird die ὑπακοή personifizirt (1 Petr. 1, 14); und dies ist ein schöner Ausdruck für die Freiheit des Christen in seinem Gehorsam. Der Apostel läßt hier offenbar auch dem servum arbitrium die Wahlfreiheit vorausgehen; freilich wurde sie nach V. 17 schon vorlängst gebunden. — **Der Sünde zum Tode.** Nach Fritzsche und Reiche ist der physische Tod gemeint, nach Meyer und Tholuck (welcher früher den geistlichen Tod bezeichnet fand) wie schon nach Chrysostomus ist vom ewigen Tode die Rede. Meyer gibt als Grund gegen die Annahme des physischen Todes an, daß dieser nicht Folge der individuellen Sünde sei und vom δοῦλος ὑπακοῆς nicht abgewendet werde, ein Argument, welches auch Tholuck gelten läßt. Wie wenn es nicht innerhalb des zeitlichen Lebens hundertfache Steigerungen und Minderungen des physischen Todes gäbe! Den Tod des Selbstmörders als solchen z. B. wird man doch nicht lediglich aus dem Falle Adams zu erklären haben. Und so hat auch der geistliche Tod seine Grade. Also vom Tode insgemein redet der Apostel (so auch Phil.), wie nach 1 Kor. 15 sein Stachel die Sünde ist, welche den ewigen Tod in Aussicht stellt. Selbst die dem Tode vorangehenden Formen des Sündenelendes sind nicht auszuschließen. Ebenso einseitig stellt Meyer dem ausschließlich ewigen Tode die δικαιοσύνη als Endresultat für die Knechte des Gehorsams gegenüber. Die Gerechtigkeit des Glaubens ist freilich hier vorausgesetzt, aber „die Rechtbeschaffenheit", die den Gläubigen „im Gerichte zuerkannt wird," entfaltet sich doch von dem Gehorsam aus als die Gestalt des neuen Lebens allmählich ihrer Vollendung entgegen. (Ueber die Construktion unseres Verses mit V. 17 und 18 (Rückert und Reiche), wornach V. 16 propositio major, V. 17 minor, V. 18 der Schluß, vgl. Tholuck.) — **Dank aber sei Gott.** Es fragt sich, ob der erste Satz blos Einleitung zu dem zweiten als Hauptsatz ist, so daß sich die Danksagung blos auf das Gehorsam geworden sein bezieht (Grot., Est. u. A.), oder ob die Danksagung auf beide Sätze zu beziehen ist (Meyer, Tholuck). Für die letztere Ansicht sagt Tholuck: „Da jedoch ἦτε voransteht, auch μέν fehlt, so ist ἦτε vielmehr mit Nachdruck zu lesen, wie 1 Kor. 6, 11: καὶ ταῦτα τίνες ἦτε, Ephes. 5, 8: ἦτε γάρ ποτε σκότος, und daß diese Zeit der Sündenknechtschaft vorüber, ist das nächste Objekt des Dankes." Offenbar ist auch die Errettung von dem Dienst des Todes schon für sich ein genügender Grund zum Loben und Danken, ja dafür dankt man naturgemäß mit dem größten Affekt (Gottlob: gerettet!), obschon diese negative Seite des Heils von der positiven nicht getrennt gedacht werden kann. — **Gehorsam geworden seid von Herzen.** In der Knechtschaft der Sünde fanden sie sich nur bedingter Weise freiwillig; gehorsam geworden sind sie aber so recht aus Herzensgrunde. — **Für die Gestalt der Lehre.** Die einfachste Auflösung der Attraktion εἰς ὃν παραδ. ist τῷ τύπῳ τῆς διδαχ., εἰς ὃν παρεδόθητε. Erklärungen: 1) Die christliche Lehre überhaupt (die gewöhnlichste). Meyer dagegen mit Recht: Damit wäre der Ausdruck τύπος nicht erklärt. Beza erklärt ihn freilich: Ein Typus, dem wir unterbreitet werden, um sein Gepräge zu empfangen. 2) Die Lehrgestaltung des Evangeliums nach Paulus, und zwar dem Antipaulinismus gegenüber (de Wette, Meyer u. A.). 3) Oekumenius, Calvin, u. A. haben das Wort im Sinne von Ideal, welches die Lehre aufstellt, genommen. Eine noch haltlosere Erklärung von B. Hengel s. bei Meyer. — Thol. stellt zuvörderst die Voraussetzung des Antipaulinismus in Abrede. Sicher kommt er doch in sofern in Betracht, als er judaistisch die pauliniſche Lehre von der freien Gnade trübte. Sodann ist Thol. geneigt, die Erklärung von Beza anzunehmen. Es sei immer ein ungewöhnlicher Ausdruck: einer Lehre übergeben werden, wenn man auch dabei mit Chrysost. und Olshausen die Leitung Gottes als den thätigen Faktor denke. Was aber der Apostel von diesem Typus der Lehre hält gegenüber seinen Verdunkelungen, das sagt er Galat. 1, 6. — Gott selbst hat sie dieser Glaubensschule übergeben. Παρεδόθητε nicht Med. (Fr.), sondern Passiv. Aus dem Gesagten folgt, daß die Gemeinde schon für die pauliniſche Form des Evangeliums durch die Freunde des Apostels gewonnen ist. Hier aber handelt es sich um das sachliche Moment; die wahre Energie der Freiheit vom Gesetz ist die wahre Energie des Lebens in dem Gehorsam der Gerechtigkeit. — **Freigewordene aber von der Sünde.** Das δέ führt über zur Betonung des Wortes: ihr seid geknechtet, oder zu Knechten gemacht ꝛc. Das negative Moment: frei von der Sünde, wußten sie der Natur der Sache nach früher und besser als diese volle Consequenz: geknechtet ꝛc. — **Ein Wort nach menschlichen Verhältnissen.** Das ἀνθρώπινον analog dem κατ' ἄνθρωπον Kap. 3, 5. An der Sklaverei, welche namentlich in Rom bestand in voller Blüthe, will er ihnen die absolute Geltung des neuen Lebensprinzips klar machen. — **Um der Schwachheit eures Fleisches.** Das Fleisch, oder die sinnlich-reizbare Fülle des Leibes ist nicht nur negativ schwach, sondern auch positiv krankhaft verstimmt, was Beides die ἀσθένεια ausdrückt. Es fragt sich jedoch, ob der Apostel hier die aus dieser Schwachheit sich ergebende Schwäche der Intelligenz meint, wodurch er genöthigt würde, ihnen die höchste Sklaverei unter dem Bilde der Knechtschaft vorstellig zu machen (Bengel, Meyer und de Wette mit Beziehung auf 1 Kor. 3, 1), oder ob er ihre praktische Schwachheit meint. Die erstere Fassung, d. h. die Beziehung auf die Intelligenz, tritt auch in der Wendung auf, der Apostel kündige eine populäre Erläuterung an (Vatabl., Ernesti und Rosenmüller). Für die letztere Annahme sprechen Orig., Chrysost., Theod., Calvin ꝛc.: „Ich fordere nichts, was nicht eure fleischliche Schwachheit leisten könnte", oder ähnlich. Der Gedanke selber konnte hier der Intelligenz der römischen Christen nicht unverständlich sein, daher wiegt jedenfalls die praktische Beziehung vor; nicht aber in dem angegebenen Sinne: „Ich fordere nichts zu Schweres von euch, ich verlange nur den Grad des Gehorsams, welchen ihr vorher der Sünde erwiesen." Vielmehr ist der Gedanke des Apostels zu erläutern aus dem Folgenden: Ueberliefert eure Glieder als geknechtet ꝛc. Das heißt, wenn ihr

auch in eurem Geistesleben euch fühlt als Freie, so müßt ihr doch eure Glieder wegen der Schwachheit eures Fleisches recht strenge, wie Knechte, in Zucht und Gehorsam halten. Es handelt sich bei aller Freiheit in Bezug auf die leiblichen Glieder um eine angemessene ascetische Zucht, wie sie auch der Apostel in Beziehung auf seinen eigenen Leib ausübt (1 Kor. 9, 27; vgl. Gal. 5, 24), und daher ist seine bildliche Ausdrucksweise nicht blos dem Gegensatz entsprechend als Bezeichnung eines unbedingten Gehorsams, sondern auch im spezielleren Sinne als Forderung eines strengen Regiments begründet. Bei dieser Fassung erledigt sich auch die Erinnerung Meyers: *λέγω* könne nicht Fordern heißen. Der Apostel spricht nicht eine Forderung aus, sondern einen Grundsatz, nach welcher Analogie der Christ in seiner Freiheit sich sein leibliches Leben absolut unterthänig zu machen habe. Ohne Grund machen Lachmann und Fritzsche aus dem Satz *ἀνθρώπινον* ꝛc. eine Parenthese. — **Uebergeben habt eure Glieder.** Zum Knechtsdienst. Das scheinfreie Wohlgefallen war in der That eine harte Knechtschaft unter der Sünde. — Der Unreinigkeit. Wir nehmen an, daß *ἀκαθαρσία* vorzugsweise Bezug habe auf den heidnischen Theil (nach Kap. 1), dagegen *ἀνομία* auf den jüdischen (nach Kap. 2). Meyer unterscheidet: *ἀκαθ.*, die Sünde als den Menschen ethisch befleckend, *ἀνομ.* als Verletzung des göttlichen Gesetzes. Spener, de Wette u. A. unterscheiden: Unzucht als Befleckung seiner selbst und Versündigung gegen Andere. Tholuck faßt *ἀκαθ.* als species, *ἀνομία* als generalisirendes Genus der Sünde. Allein das Genus ist im Folgenden ausgesprochen. Die *ἀκαθ.* oder die Fleischessünden im engeren Sinne und die *ἀνομία*, oder die Gesetzeswidrigkeiten im engeren Sinne, laufen mit einander zusammen in die *ἀνομία* im weiteren Sinne, in die Strafbarkeit und Verdammlichkeit vor dem Gesetz, welche den Gegensatz zum *ἁγιασμός* bildet. Daher ist auch die Erklärung des *εἰς τὴν ἀνομ.*: von einer Sünde in die andere (Oekum., Erasm., Luther und Grotius), unrichtig. Bemerkenswerth ist die Dualität des Sündendienstes: ein Dienst theils unter der Unsauberkeit, theils unter der Unbotmäßigkeit. Dies könnte nicht sein (nach dem Satz: Niemand kann zwei Herren dienen), wenn die Beiden nicht zusammenhingen. — **Geknechtet der Gerechtigkeit zur Heiligung.** Die Gerechtigkeit als neues Lebensprinzip soll über die Glieder unbedingt herrschen; die Heiligung soll das Ziel und Resultat sein. Meyer übersetzt *ἁγιασμός* Heiligkeit. Um Heiligkeit herzustellen. Auch Tholuck will das Wort nicht verstanden wissen von dem Streben: heilig zu werden. Er bezieht sich auf V. 22; hier ist aber *ἁγιασμός* noch von dem *τέλος* unterschieden als Bewegung zu dem *τέλος* hin. Sodann führt er Hebr. 12, 14 an. Allein auch diese Stelle entscheidet nicht für den Ausdruck Heiligkeit. Denn die Heiligkeit ist nicht Vorbedingung für das Schauen des Herrn, sondern ihre Frucht. Freilich kann nach dieser Stelle *ἁγιασμός* auch nicht ein Streben bedeuten, sonst müßte man übersetzen: Strebet nach dem Streben der Heiligkeit. Die von Thol. angeführten Sprüche von Basil. und Oek. besagen nicht beide das Gleiche. Oekum. versteht unter dem Wort: absolutes Reinsein; Basil. dem Heil. Gott durchaus geweiht sein. Und dies ist der Sinn. Zunächst bezeichnet *ἁγιασμός* den Akt der Weihung („Nach Bleek zu Hebr. 12, 14 käme es bei Klassikern nicht vor; aber wie in der Sept. hat es Dion. Halic. 1, 21 von Weihungsakten" Thol.), sodann den Zustand des Geweihtseins oder auch Geheiligtseins — ein Begriff, der nicht mit dem Begriff der vollendeten Heiligkeit in Eins zusammenfällt, in welchem zumal die constante ethische Bewegung vielmehr ausgedrückt ist als eine substantielle ruhende Beschaffenheit. — **Denn da ihr der Sünde Knechte.** Das *γάρ* deutet nach Fritzsche die Erläuterung von V. 19 an; nach Meyer und Thol. kündigt es die Begründung desselben an. Es ist jedoch mehr eine weiterführende Erläuterung des Vorigen, als Begründung des Folgenden. Der Apostel beantwortet die Frage: weßhalb soll der Dienst der Gerechtigkeit ein Knechtsdienst sein? Antwort: weil ihr damals, als ihr Knechte der Sünde waret, Freie gewesen seid im Verhältniß zur Gerechtigkeit. Nicht Freie der Gerechtigkeit waren sie, als hätte diese sie freigegeben, sondern im Verhältniß zu ihr, daher der Dativ. Das Argument liegt in der Nothwendigkeit der völligen Umkehrung des früheren Verhältnisses. Da die Sünde und die Gerechtigkeit einander ausschließen, so waren sie im Verhältniß zu der Gerechtigkeit Ungebundene, weil sie Gebundene der Sünde waren. Sind sie also jetzt von der Sünde frei geworden, so müssen sie Gebundene der Gerechtigkeit werden. Das furchtbare Wort: Freie gegenüber der Gerechtigkeit, sagt nicht: sie hatte keine Ansprüche an euch (Tholuck), sondern sie hatte keinen Theil an euch. Nach Koppe und Reiche ist dies ironisch gesagt, was Meyer und jetzt auch Thol. bestreitet. Im Satz liegt allerdings nichts Ironisches, wohl aber im Worte *ἐλεύθεροι*. Denn dies ist ja ebenso wenig eigentlich zu nehmen, wie daß sie Sklaven der Gerechtigkeit werden sollen. So wie diese letztere Gebundenheit nicht nur Freiheit ist, sondern auch Freiwilligkeit, so war jene Freigelassenheit die tiefste Sklaverei. — **Welche Frucht nun.** Hier gehen zwei Construktionen auseinander. 1) die Frage schließt ab mit *τότε*. Dann folgt die Antwort. S. unsere Uebersetzung. (So die Pesch., Theod. Mopsv., Theod., Erasm., Luth. u. v. A. bis auf de W., Lachm., Tischend., Bhil.). 2) Die Frage geht fort bis auf *ἐπαισχύνεσθε*. Welche Frucht nun hattet ihr damals von Dingen, deren ihr jetzt euch schämet? Antwort: Keine, denn das Endresultat derselben (dieser Dinge) ist der Tod (so Chrysost, Oekum., Beza, Calv., Grot. u. s. w., Bengel, Meyer). 3) Im Anschluß an die letztere Construktion erklärt Reiche: Welche Thaten, deren ihr euch jetzt schämet, gingen aus eurem Sündendienste (nämlich eurem Fruchtbringen) hervor? Die dritte Construktion ist ganz haltlos; *καρπός* soll pluralisch in *ἐφ' οἷς* wiederkehren, *καρπ. ἔχειν* soll heißen, Frucht bringen. Gegen Meyers Erklärung spricht: 1) zunächst muß er vor *ἐφ' οἷς* ein *ἐκείνων* einschalten, und in die Frage schon eine Negation hineinlegen, um die Form der Antwort *τὸ γάρ* ꝛc. zu erklären. 2) Heißt es, welche Frucht hattet ihr damals? — nicht, welche werdet ihr haben erst am Ende? 3) Nach dem Gegensatz soll es betont werden, daß sie damals keine Frucht hatten, vielmehr schädliche und schändliche Täuschungen, daß sie jetzt aber schon ihre Frucht haben. 4) Mit der Fassung von Meyer würde *ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύ-*

νεσθε zu einer abschwächenden Bemerkung. Gegen die Erklärung Nr. 1 sagt Meyer: 1) nach V. 22 sei im Gegensatz zu V. 21 vom Haben der Frucht die Rede, nicht von der Qualität. Dies ist falsch: der καρπός ist qualificirt εἰς ἁγιασμόν. 2) Paulus müßte τίνας καρπούς geschrieben haben, oder ἐφ' ᾧ. Als ob nicht der metaphorische Begriff: Frucht, Gewinn, in einer Vielheit von Dingen dargestellt werden könnte. 3) Paulus lege der Unsittlichkeit niemals καρπούς bei; er lege ihr ἔργα bei (Gal. 5, 19), prädicire καρπός nur vom Guten (Gal. 5, 22; Ephes. 5, 9; Phil. 1, 11), ja er bezeichne die ἔργα τοῦ σκότους als ἄκαρπα. — Aber dasselbe sagt der Apostel hier, wenn er fragt: welche Frucht hattet ihr damals? Er negirt es ja eben, daß sie wirkliche Frucht hatten, wahren Lebensgewinn. Vielmehr ernteten sie für wahre Frucht schändliche Täuschungen, Dinge, deren sie jetzt sich schämen und in denen schon der künftige Tod sich ankündigte. Vgl. zudem Gal. 6, 8. Tholuck glaubt, es lasse sich zwischen den beiden Construktionen nicht apodiktisch entscheiden. — **Denn das Ende derselben.** Der Tod ist auch hier in seiner einheitlichen umfassenden Bedeutung zu verstehen; nicht ausschließlich der ewige Tod (Meyer). Meyer nimmt das μέν mit Lachm. auf und übersetzt: denn das Ende freilich ist der Tod — ohne zu bemerken, daß dies seiner Construktion der Stelle widerspricht. Nur bei der Construktion Nr. 1 hat das μέν einen Sinn. — **Nun aber als Freigewordene.** Das böse Verhältniß hat sich durch den Glauben völlig umgekehrt. Sie sind jetzt zu Knechten gemacht für Gott. An die Stelle der δικαιοσύνη tritt hier Gott selbst, denn ihr Verhältniß ist jetzt ein Verhältniß der persönlichen Liebe. Darin haben sie auch schon ihre Frucht; Meyer: die καινότης ζωῆς V. 4. — Oder der Friede Kap. 5, 1. Wie aber im Alten Testamente die Erstlinge zum ἁγιασμός dienten, so im Neuen Bunde die ganze Frucht des Glaubenslebens. Thol. übersetzt auch hier: Heiligkeit. Als Endziel aber ewiges Leben, d. h. habt ihr das ewige Leben. Meyer sagt: dieser Besitz ist jetzt noch ein idealer. Vielmehr ein prinzipieller, Joh. 3, 36; Matth. 5, 8; Hebr. 12, 14; 1 Joh. 3, 2. — **Denn der Sold der Sünde.** Tholuck: „Ὀψώνιον und im Plur. ὀψώνια", Sold des Dieners und des Soldaten, also möglicher, wenn auch nicht nothwendiger Weise Fortsetzung des Tropus vom Kriegsdienste, vgl. ὅπλα V. 13. In dieser Voraussetzung wurde von Grot., Bengel, Wetstein für χάρισμα die Bedeutung donativum militare in Anspruch genommen. Doch ist das technische Wort für ein solches Donativ ἡ ἐπίδοσις (Fr.)." Das Bildliche in dem Gegensatz liegt wohl darin, daß die Sünde ihren Kriegern und Sklaven einen jammervollen Sold (Erasm. ὀψώνια vile verbum) zahlt, nämlich den Tod; Gott aber (als König) seinen Kindern oder Dienern nicht Lohn zahlt, sondern das Ehrengeschenk seiner Huld, und zwar das ewige Leben. Thol. bestimmt den Gegensatz so: „was die Sünde trifft, gebührt ihr nach dem Rechte, dagegen was durch gläubige Annahme der göttlichen Heilsgüter zu Theil wird, kann nur als Geschenk betrachtet werden, namentlich der Heilsausgang, die ewige Lebensvollendung." Auch dieser Gegensatz ist richtig, insofern er nicht über das richtige Maß hinausgeschraubt wird, so daß die Gerechtigkeit der Vergeltung als Willkür erscheint; in unserm Text tritt dieser Gegensatz jedoch zurück, denn es ist nicht die Rede von der gerechten Bestrafung der Sünde, sondern von der Art, wie die Sünde selber als falsche Herrschaft gedacht, den Lohn zahlt, und das Charisma θεοῦ hat jedenfalls den Knechtsdienst der Gläubigen zur Voraussetzung, bleibt aber freilich Charisma, weil der ganze Begriff des Verdienstes wegfällt, wo der Verdienst nicht taxirt wird, und wo auch die Vorbedingungen des Wohlverhaltens geschenkt sind. — **In Christo Jesu unserm Herrn.** Er ist nicht nur Quelle unseres ewigen Lebens, sondern auch der centrale Schatz desselben. Zum Begriff Sold s. 1 Kor. 9, 7. „Der Plur. (gewöhnlicher als der Sing.) erklärt sich aus den mehrfachen Bestandtheilen der ursprünglichen Naturallöhnung, und aus den mehreren Münzstücken des späteren Geldsoldes." Meyer.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Es ist sicher nicht zufällig, daß das Wort βασιλεύειν im Römerbrief so oft vorkommt (Kap. 5, 14. 17. 21; 6, 12); ebenso das Wort ὅπλα hier und Kap. 13, 12. S. die Erl., wo auf ähnliche Beziehungen des Apostels auf örtliche Verhältnisse im ersten Korintherbriefe sowie im Briefe an die Epheser hingewiesen ist. An diesen Merkmalen der Lebenswahrheit sind seine Briefe überhaupt reich. In dem Briefe an die Galater z. B. tritt uns der gallische Wankelmuth recht anschaulich entgegen, in den Korintherbriefen das Charakterbild der Stadt Korinth, in dem Briefe an die Kolosser der phrygische Volksgeist, u. s. w. Dergleichen Merkmale der Aechtheit sind freilich für die Baur'sche Kritik Spinnengewebe, während sie aus den Spinnengeweben der äußerlichsten Anscheine gewichtige und entscheidende Anzeichen macht.

2. Der Apostel geht in unserem Abschnitt von dem Bilde des Kriegsdienstes zu dem Bilde des Knechtsdienstes über, um die christliche Freiheit im Gegensatz zu der Gebundenheit des Menschen in der Sünde nach allen Beziehungen darzustellen.

3. Zu V. 12. Die despotische Herrschaft der Sünde in dem sterblichen Leibe des Unwiedergebornen ist ein ethisches Abbild der psychischen Besessenheit. Die Sünde ist wie eine fremde Macht in das individuelle Leben eingedrungen und hauset darin als Herr und Meister. Das Christenthum besteht nun wesentlich in der Schilderhebung des Geistes gegen diese angemaßte Despotie in der Kraft des Sieges, der Herrschaft und der Gemeinschaft Christi.

4. V. 13. Wollte der wirkliche Christ wieder der Sünde dienen, so wäre das ein freiwilliges, feiges, unverantwortliches Ausliefern der Waffen an eine feindliche Macht und zwar an eine bereits gestürzte. Nach der Anschauung des Apostels ist aber das ganze Leben der Menschheit ein sittlicher Geisterstreit zwischen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit, in welchem alle menschlichen Glieder die Waffen sind, welche entweder für die Gerechtigkeit oder für die Ungerechtigkeit streiten. Der Mensch, physiologisch betrachtet, ist nackt geboren, wehrlos, ohne Waffen; ethisch betrachtet, ist er von Haus aus „bewaffnet bis an die Zähne", seine Glieder haben durchweg die Bedeutung sittlicher Waffen.

5. Den Schluß, welchen die anomistische Unlauterkeit macht: die Sünde ist freigegeben, weil wir

nicht unter dem Gesetze sind, sondern unter der Gnade, kehrt Paulus in sein Gegentheil um: die Sünde ist eben deßwegen als aufgehoben und ausgeschlossen zu betrachten. Das Gesetz macht zwar nicht die Sünder, aber es paßt auf die Sünder; die Knechtschaft unter dem Gesetz entspricht der Knechtschaft unter der Sünde, und das Gesetz kann diese Knechtschaft nicht aufheben. Wer unter dem Gesetze steht, für den ist sein eigenes innerstes Wesen noch eine fremde Gestalt; denn das innerste Wesen in seiner Lebendigkeit bedeutet die Innerlichkeit des Gesetzes, die Freiheit von dem Buchstaben des Gesetzes, die Freiheit. Sich selber entfremdet sein heißt also der Sünde noch verhaftet sein, und darum auch dem Gesetz als der fremden Gestalt der innersten Lebensnormen. In der Gnade aber ist der Mensch zugleich frei geworden von der Sünde und vom Gesetz, weil er durch die Gnade zu sich selber gekommen ist (Luk. 15, 17), und weil sie das Gesetz als Geisteswort geschrieben hat in sein Herz. Ueber die Macht der Gnade s. Thol. S. 313; über die nova obedientia S. 314.

6. Zu V. 16. Das Leben ist durchweg eine Consequenz aus einem bestimmten Prinzip, entweder zum Tode oder zum Leben, mag sich der Mensch nun dieses Prinzip, seine Selbstbestimmung, mehr oder minder klar gemacht haben. Das Christenthum ist eine durchaus synthetische Lebensanschauung, eine Auffassung des Lebens nach seinen großen einheitlichen Grundverhältnissen, Adam, Christus, Knechtsstand, Freiheit u. s. w.

7. Zu V. 17. Wenn der Apostel Gott Dank sagt, daß die Römer nicht etwa nur im Allgemeinen Christen geworden sind, sondern gehorsam geworden sind dem Lehrtropus der Freiheit des Evangeliums vom Gesetz, so liegt die Anwendung davon auf das evangelische Bekenntniß sehr nahe. Der Apostel spricht hier von bestimmten Lehrtypen nicht sowohl im formellen als im materiellen Sinne. Sein Gegensatz ist das judaisirende Christenthum.

8. Zu V. 19. 20. Daß die Glieder der Gerechtigkeit *geknechtet* werden sollen ist nicht blos ein bildlicher Ausdruck, welcher sich aus der Antithese ergibt, daß sie der Sünde geknechtet waren. Vielmehr ist dies eine Forderung, welche sich daraus ergibt, daß sie in Folge des Sündendienstes mit der Schwachheit des Fleisches behaftet sind, und daher ungeachtet der Freiheit des christlichen Geistes, ja gerade vermöge derselben als krankhaft verstimmte Naturkräfte, animalische Naturen, unterthänig gemacht, überwacht und beherrscht werden müssen. Das Bäumchen, welches nach einer Seite schief gewachsen ist, lehrt Augustin, wird dadurch gestreckt, daß man es etwas nach der andern Seite biegt.

9. Die Frucht des Sündendienstes stellt sich zuerst in bittern Täuschungen, Beschämungen, in Schmach und Schande dar; zuletzt im Tod. Der Lohn der Sünde ist seiner Natur nach ein gemeiner Sold für Knechtsdienst oder Kriegsdienst, und dazu noch ein spöttlicher Sold — der Tod. Wie glorreich tritt dieser Ablöhnung die Ehrengabe des ewigen Lebens gegenüber! s. d. Erl. Hier sind ebenso wohl die Ueberspannungen des Begriffs der gnadenreichen Vergeltung nach der Seite der Willkür als nach der Seite der Ablöhnung abzuweisen. Schon in menschlichen Verhältnissen ist *der Verdienst* eine niedrigere Form als *das Verdienst*; der Ehrensold aber geht auch über *das Verdienst* hinaus, indem er als Gabe der persönlichen Großmuth das Werk des persönlichen Werthes mehr als aufwiegen will. Schon im Reiche der Liebe überhaupt fällt alles Verdienen dahin, geschweige im Reiche der Gnade, aber nicht die Angemessenheit der Vergeltung zu der von Gott geschenkten, religiös-sittlich angeeigneten Kindeswürde und Knechtswürdigkeit. Die Gnade wird nicht dadurch verherrlicht, daß sie abgelöst wird von der Gerechtigkeit. Ueber die ζωὴ αἰώνιος s. das Evangelium Joh. S. 90.

Homiletische Andeutungen.

(Zu Kap. 6, V. 12—23.)

Die wohlbegründete, apostolische Ermahnung zum sittlichen Lebenswandel: 1) An wen ist sie gerichtet? 2) Was verlangt sie? 3) Wodurch ist sie begründet? — Unser Leib ein sterblicher Leib (V. 12). — In wessen Dienste sollen unsere Glieder stehen? 1) Nicht im Dienste der Ungerechtigkeit, sondern 2) im Dienste der Gerechtigkeit (V. 13). — In welchem Dienste halten sich unsere Waffen besser? 1) Mancher glaubt, im Dienste der Ungerechtigkeit; allein da werden sie verdorben. 2) Christliche Erfahrung hingegen lehrt: im Dienste der Gerechtigkeit, denn da bleiben sie unversehrt (V. 13). — Unter dem Gesetze ist der Tod, unter der Gnade ist das Leben (V. 14). — Gesetz und Gnade.

Sollen wir sündigen, da wir nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen? Das sei ferne! weil Freiheit vom Gesetze 1) nicht Gesetzlosigkeit, sondern 2) Gehorsam zur Gerechtigkeit ist [vgl. Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen] (V. 15—23). — Was heißt dem Vorbilde der Lehre, der man ergeben ist, von Herzen gehorsam sein? 1) Nicht nur *rechtgläubig*, sondern 2) recht *gläubig* sein (V. 17). — Das Vorbild apostolischer Lehre. 1) Was ist darunter zu verstehen? (Die Lehre des Apostels Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben). 2) Wiefern ist dieses Vorbild auch für uns noch von Bedeutung? (V. 17). — Was dürfen wir von christlichen *Confirmanden* erwarten? 1) Daß sie sich hüten vor der Knechtschaft der Sünde; 2) daß sie von Herzen gehorsam sind dem Vorbild der Lehre, welcher sie sich ergeben haben (V. 17). — Christliche Prediger sollen nie vergessen, menschlich, d. i. Jedermann verständlich zu reden, Kap. 3, 5 (V. 19). — Menschliche Rede, die klarste Rede (V. 19). — Die Früchte der Sünden- und der Gottesknechtschaft: 1) Die Frucht jener ist der Tod; 2) die Frucht dieser das ewige Leben (V. 21). — Was ist die Frucht der Sünde? 1) Eine Frucht, deren man sich schämen muß; 2) eine Frucht, deren Ende der Tod ist (V. 21). — Wohl dem Menschen, der sich seiner Sünde schämt (V. 21). — Was ist die Frucht der Gerechtigkeit? 1) Eine Frucht der Heiligung; 2) eine Frucht, deren Ende das ewige Leben ist. — Die köstliche Frucht der Heiligung. Sie ist nicht nur 1) lieblich anzusehen, sondern 2) macht sie wirklich klug, fröhlich und selig (V. 21. 22). — Den Tod verdienen wir uns, das ewige Leben wird uns geschenkt. — Tod und ewiges Leben. 1) Jener ist der Sünde Sold; dieses ist 2) Gottes Gabe in Christo Jesu unserem Herrn.

Luther: *In seinen Tod*, daß wir auch, wie er, sterben. — Merke, die Heiligen haben noch böse Lüste im Fleisch, denen sie nicht folgen (V. 12). —

So lange die Gnade regiert, bleibt das Gewissen frei und zwingt die Sünde im Fleisch, aber ohne Gnade regiert sie und das Gesetz verdammt das Gewissen (V. 14).

Starke: Auch bei den Wiedergeborenen reget sich noch die Sünde und können sie auch in derselben Herrschaft wieder verfallen; darum brauchen sie der Warnung (V. 12). — Die Frommen sind niemals ohne Gesetz und doch nicht unter dem Gesetze, sondern in dem Gesetze (V. 14). — Wer die Sünde noch über sich herrschen läßt, der kann nicht unter der Gnade sein (V. 14). — Ein Knecht der Sünde sein ist das größte Elend, aber ein Knecht der Sünde gewesen sein ist die größte Glückseligkeit (V. 17). — Die Rechtfertigung treibet, beweget und erwecket gewaltig zur Uebung der Gottseligkeit, Ps. 130, 4 (V. 18) Hedinger: Frömmigkeit aus Zwang, aus Furcht, aus Höflichkeit, Anderen zu gefallen, aus eigenem Trieb, aus Begierde, Lob und Nutzen zu haben, ist Blendwerk und Knechtschaft Ismaels. Kinder Gottes sind nicht unter dem Gesetze, 1 Joh. 4, 18 (V. 15). — Christen sind keine Libertiner, die thun dürfen, was sie wollen: Knechte, Knechte sind sie, aber Gottes. Wo sind aber solche Knechte? Wie groß ist ihre Zahl? Hof- und Modeknechte, Passionenknechte, Menschen- und Staatsknechte, eigennützige und Teufelsknechte siehet man mit Haufen. Schande, daß sie mit Gewalt noch Gottes Knechte heißen wollen (V. 22). — Cramer: Wir werden's nicht besser haben, denn Paulus, dem man alle Worte verkehret, übel ausleget und zur Sünde macht (V. 15). — Nichts stehet einem Knechte besser an, denn Gehorsam. Weil wir nun Knechte Gottes sind, so müssen wir gehorsam sein von Herzen, nach Gottes Wort und nicht eigenem Gedünken, beharrlich bis an's Ende. Solche Knechte sind mit dem Pfriemen des Gotteshauses gespießet und vernagelt, 2 Mos. 21, 6 (V. 16). Quesnel: Wie das Herz ist, so ist auch der Gebrauch des Leibes. Er dienet dem Herrn, den sich das Herz erwählet hat. Ein wahrer Christ widmet sich Gott ganz, sein Herz durch die Liebe, und seinen Leib durch gute Werke (V. 13). — O selige Dienstbarkeit, damit man Gott dienet! Die Dienstbarkeit der Menschen macht zu elenden Leuten; Gottes Dienstbarkeit aber zu Heiligen in der Zeit und zu Königen in der Ewigkeit, Jes. 14, 3 (V. 22). Müller: Gott will keinen gezwungenen Dienst haben, ein willig Herz das beste Opfer; bei dem schwachen Fleisch ein williger Geist; bei dem kleinen Werk ein großer Wille, Ps. 110, 3 (V. 19). — Wer von der Gerechtigkeit frei ist, der hat kein Theil an Christo (V. 20). — Wie die Frucht aus dem Samen, so wächset die Schande aus der Sünde, auswendig vor der Welt, inwendig im Gewissen vor Gott (s. V. 21).

Spener: Darin besteht das ernstliche wahre Christenthum, daß, obwohl die Sünde da ist, solche nicht herrschet (V. 12). — Ein Mensch, der mit Ketten und Fesseln gebunden ist, kann Vieles nicht thun. Wo ihm aber die Ketten und Fesseln abgenommen werden, so kann er's alsdann. Also, wo Christus u. s. w. — Man darf nicht denken: Es ist zwar der Tod der Sünden Sold, aber Christus hat uns von dem Tode erlöset, also schadet es uns endlich doch nicht. Denn Christi Erlösung hilft uns nichts, wenn wir ihm nicht gehorsam werden wollen (V. 23).

Gerlach: Der Leib mit seinen Trieben und Gliedern ist gleichsam ein Haus voll Waffen oder Werkzeuge, zum Kriege oder jeder Art von Thätigkeit. Im Dienste der Sünde werden diese Glieder, die sinnlichen Triebe, dann selbst Glieder der Sünde (V. 13). — Die Knechtschaft des Gehorsams ist zugleich eine wahre Freiheit (V. 17). — Indem durch das Evangelium der Mensch ebensowohl ein Knecht, als ein Freier wird: so ist dadurch ebensosehr die Willkür ausgeschlossen, als der blos äußerliche Gehorsam gegen eine fremde Gewalt (V. 18). — Herrscht die Gerechtigkeit so in uns, daß alle unsere Glieder ihre Werkzeuge werden: dann wirken sie zusammen zum Wachsthum unserer Heiligung (V. 19). — Ein einziger Blick auf die Frucht und den Lohn der Sünde muß den Christen mit Scham und daher mit Abscheu vor der falschen Freiheit erfüllen, welche die Gnade mißbraucht (V. 21). — Die vollkommene Heiligung des Menschen an Leib und Seele ist auch sein wahres, ewiges Leben; denn durch die vollendete Gemeinschaft seiner ganzen Natur mit der Quelle alles Lebens, Gott selbst, durchströmt ihn geistlich und leiblich die Fülle des ewig seligen Lebens (V. 22).

Lisco: Ernste Ermahnung zur Heiligung des Lebens (V. 12—23). 1) Inhalt derselben (V. 12 bis 14); 2) Beweggrund zu eifriger Heiligung ist die Gnade der Erlösung (V. 15—23).

Heubner: Freiheit vom Gesetz ist nicht Freiheit, sündigen zu können, ist nicht Gesetzlosigkeit (V. 15). — Im Christenthum herrscht kein Buchstabengesetz mit weltlicher Macht, sondern ein freies Gesetz der Liebe (V. 15). — Gehorsam, die Uebung in Gottes Willen, weckt immer mehr die geistige Lebenskraft, erhält die geistige Gesundheit (V. 16). — Reinheit der Seele, Seelenschönheit entspringt nur aus Sündlosigkeit (V. 19). — Das Andenken an frühere Sünden verlischt nie ganz, aber das Zurücksehen des Bekehrten auf dieselben ist ein heiliges: 1) es erhält in der Demuth und Wachsamkeit; es erweckt 2) zur Dankbarkeit gegen die Liebe und Gnade Gottes; 3) zum Mitleid gegen andere Menschen.

Besser: Die Gläubigen sind Knechte der Gerechtigkeit (V. 12—23). — Die Ungerechtigkeit ist eine tyrannische Herrin, die ihre Sklaven nicht losläßt nach deren Belieben, sondern sie auf der schiefen Ebene abwärts von Gottes Geboten immer weiter und weiter stößt (V. 19). — Servitium Dei summa libertas (V. 19). — Mannigfaltig, wie der Sold, den ein Kriegsherr zur Löhnung gibt (Brod, Kleidung, Geld), ist auch der Sold der Sünde: aber seine Summa ist der Tod, eitel Tod. Tod, das Brod des Verderbens u. s. w.

Lange: Der Sündendienst, anfangs scheinbar ein freies Kriegsleben, aber dann offenbar als ein Söldnerstand, endlich als ein Sklavenstand. — Der furchtbare Selbstbetrug in der Hingebung an die Sünde: 1) Am Anfang schon Unfreiheit statt Freiheit. 2) Im Fortgang immer abwärts statt aufwärts. 3) Am Ende statt des Lebens der Tod. — Freiwilliger Rücktritt in die Knechtschaft: die schwerste Sündenschuld. — Der eigentliche Tod wird durch seinen Gegensatz beleuchtet. Er ist nicht dem diesseitigen Leben entgegen gesetzt, sondern dem ewigen Leben. Das ewige Leben als Frucht des wahren Gottesdienstes in der Gerechtigkeit: 1) Als Vergeltung; 2) als Gabe.

Perikope zu V. 19—23 am siebenten Sonntage nach Trinitatis. Fronmüller: Der gewaltige Unterschied zwischen den Knechten der Sünde und den Knechten Gottes. 1) Wie dieser Unterschied sich der Erfahrung gemäß zu erkennen gibt; 2) welche

unendliche Folgen er nach sich zieht. — Heubner: Vergleichung der gewissen Früchte der Sünde und der Gerechtigkeit. — Genzken: Wie sich die Knechte Gottes von den Knechten der Sünde unterscheiden: 1) So verschieden der Dienst ist, 2) so verschieden ist der Lohn. — Stier: Zweierlei Dienst und zweierlei Lohn. — Schulz: Der Weg der Sünde und der Weg Gottes.

Vierter Abschnitt: Das prinzipielle Hinübergetretensein und faktische Hinübertreten der Christen aus dem Buchstabendienst unter dem Gesetz in den Geistesdienst unter der Gnade, kraft des Todes Christi. Die Gläubigen sollen in dem Bewußtsein leben, daß sie dem Gesetz gestorben sind. — Tholuck: „Zu solcher Gottesherrschaft in einem neuen Leben führt nothwendig eure an die Stelle Gesetzesherrschaft getretene Vermählung mit Christo."

Kap. 7, 1—6.

Oder wisset ihr nicht, Brüder — ich rede ja zu Solchen, die das Gesetz kennen — 1
daß das Gesetz herrschet über den Menschen [nur] so lange Zeit er lebt? *Denn das 2
dem Manne unterthänige Weib ist an den lebenden Mann gebunden durch das Gesetz.
Wenn aber der Mann gestorben ist, so ist sie ledig geworden von dem Gesetz des Man-
nes. *Demnach also wird sie, so lange der Mann noch lebt, Ehebrecherin geheißen wer- 3
den, wenn sie einem anderen Manne zu Theil wird; wenn aber der Mann gestorben ist,
ist sie frei vom Gesetze, so daß sie nicht Ehebrecherin ist [sein soll], wenn sie einem an-
deren Manne zu Theil wird. *Demnach, meine Brüder, seid auch ihr für das Gesetz 4
todt gelegt durch den Leib Christi [in seinem Getödtetwerden], damit ihr würdet einem
Anderen zu Theil, dem von den Todten Erweckten. — Dies, damit wir Frucht tragen
möchten für Gott. *Denn da wir im Fleische waren, wirkten die Leidenschaften der 5
Sünden, die durch das Gesetz gewordenen, in unsern Gliedern, Frucht zu tragen dem
*Nun aber sind wir ledig geworden vom Gesetz, indem wir gestorben sind dem[1]), wovon 6
wir fest- und aufgehalten wurden, so daß wir nun Knechtsdienste thun im neuen Wesen
des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht: a. Das Bild von der Ehe und dem Eherecht zur Bezeichnung des Verhältnisses der Gläubigen zum Gesetz (V. 1—3); b. die Anwendung des Bildes: die Ehe blieb nicht rein, weil die Sünde, vom Gesetz erregt, sich einmischte. Sie ist aufgelöst durch Todesfall (V. 4—6).

Oder wisset ihr nicht, Brüder. Da das ἤ am Anfange einen Zweifel voraussetzt (Kap. 3, 29; 6, 3), so deutet der Apostel an, daß nicht alle Gläubigen in Rom der vollen Consequenz sich bewußt sind, daß das Evangelium sie von dem Dienst des mosaischen Gesetzes frei gemacht, einer Consequenz, die er ihnen nun im Bilde des Eherechts anschaulich machen will. Daher hat das Wort: solltet ihr die Consequenz des Eherechts für den Fall, daß ein Theil gestorben ist, nicht recht wissen? den Sinn: solltet ihr die Consequenz von dem Gestorbensein der Gläubigen durch und für das Gesetz nicht recht wissen? Der Fortschritt der Betrachtung ist dieser: Nachdem der Apostel gezeigt hat, daß sie nicht mehr unter der Sünde sind, mit besonderer Beziehung auf die Heiden, erklärt er jetzt, daß sie auch nicht mehr unter dem Gesetz sind, mit besonderer Beziehung auf die Juden. Die Einheit für diesen Uebergang liegt darin, daß man nicht unter der Sünde sein kann, ohne unter dem Gefühl des Gesetzes zu sein, und nicht unter dem Gesetz, ohne unter dem Gefühl der Sünde zu sein. In sofern geht also unsere Ausführung nicht nur zurück auf Kap. 6, 14, sondern auch auf Kap. 5, 20; 3, 9; 2, 17. D. h. das Gesetz kommt hier in Betracht, in sofern als es die Macht des Buchstabens ist, welcher tödtet (2 Kor. 3, 6), die Erscheinung wie die Erfahrung der Sünde vollendet (s. V. 24). — Seltsame Anknüpfungen: 1) Reiche: das κυριεύει V. 1 gehe zurück auf den κύριος im Schlußverse Kap. 6; 2) Meyer: aus der Wahrheit des vorigen Verses folge die Freiheit der Christen vom Gesetz. Der Uebergang des Apostels liegt aber darin, daß er zeigen will, die Christen sind durch die Taufe in den Tod Christi ebenso dem Gesetz gestorben, wie sie der Sünde gestorben sind. Dies ergibt sich nämlich eben daraus, daß sie das ewige Leben als Gabe Gottes in Christo dem Herrn empfangen haben. Sie sind also durch den Tod Christi auch für den Tod, der eine Folge der Sünde ist, gestorben, wie sie gestorben sind für den Tod, der eine Folge des Gesetzes ist nach Kap. 7, 24. — **Brüder.** Allerdings sind nicht blos die Judenchristen (nach Grot. u. A., in bedingter Weise auch Thol.) mit dieser Anrede gemeint (Meyer). Doch übersieht Meyer bei dieser Negation, daß hier doch die Judenchristen im Vordergrunde gedacht sind, weil die Rede ist vom Gesetz (s. Kap. 9, 3). — **Ich rede ja zu Solchen, die das Gesetz.** Von welchem Gesetz ist die Rede? Es ist nicht zu verkennen, daß Dasjenige, was der Apostel weiterhin als Gesetzesbestimmung anführt, schon an das Naturrecht erinnert. Daher Koppe: jedes Gesetz sei gemeint. Glöckler: Das Sittengesetz. Allein, wenn auch das römische Recht in ähnlichem Sinne lauten mochte, so meint doch der Apostel das mosaische Gesetz selbst, denn es ist die Pointe seiner Argumentation, daß eben nach Grundsätzen des mosaischen Gesetzes selbst die Christen

1) Die Lesart ἀποθανόντος statt ἀποθανόντες Correktur.

als Freigewordene von diesem Gesetz gelten müssen. Daß hier die Thora im Allgemeinen gemeint ist, nicht aber als Ehegesetz insbesondere (Beza, Carpzow u. A.) bedarf keines Beweises; ein apartes Ehegesetz hatte der Jude nicht; doch ist die Thora gemeint mit Beziehung auf das Eherecht. — Und wer sind die Gesetzeskenner? Erklärungen: 1) Die römischen Christen als der Mehrzahl nach Judenchristen; 2) der judenchristliche Theil, an den sich Paulus besonders wendet (Phil. u. A.); 3) dazu die Heidenchristen, die als jüdische Proselyten mit dem Gesetz vertraut worden waren (de W. u. A.); 4) Tholuck erinnert daran, daß auch die Heidenchristen das Gesetz kennen lernten. Es handelte sich ja hier überhaupt nicht um eine schwierige Partikularität der Thora, sondern um einen Grundsatz von naturrechtlicher Evidenz, der eben deßwegen auch nicht aus einem Spruch, sondern aus dem Zusammenhang der Thora resultirt. Tholuck: „Eine unter den Juden geläufige Rechtsmaxime; aus dem Alten Testament sie nachzuweisen, bemüht sich Este vergeblich.“ Das Beispiel der Ruth, der Abigail, selbst das Beispiel der zweiten Ehe Abrahams — das Alles ist doch mehr als eine unter den Juden geläufige Rechtsmaxime. Verwandt ist übrigens der Rechtsgrundsatz Kap. 6, 7. — **Daß das Gesetz herrschet.** Nicht ὁ νόμος τοῦ ἀνθρώπου (Mosh. u. A.), sondern νόμ. mit κυρ. zu verbinden. Der Mensch ist freilich dann dennoch der betreffende unter das Gesetz gestellte Mensch. — **So lange er lebt.** Das ζῇ ist offenbar auf den Menschen selbst zu beziehen nach V. 2 bis 4, nicht auf das Gesetz, so daß es in metaphorischem Sinne seine Geltung bedeuten würde, wie Orig., Erasm., Bengel u. A. wollten, um das Bild selbst verständlicher zu machen. Dies wäre dann eben erst zu beweisen gewesen, daß das Gesetz keine Geltung mehr habe. Phil. will das ζῆν von dem alten, natürlichen Leben verstehn. S. dagegen Thol.: in dem Falle wäre die Berufung auf die Gesetzeskunde unpassend und das Bild schon durchbrochen. Das Gesetz ist personifizirt als Herrschaft, gerade wie im vorigen Abschnitt die Sünde. Meyer hebt mit Recht hervor, daß ἐφ' ὅσον χρόνον den Nachdruck habe. — **Denn das dem Manne unterthänige Weib.** Das Bild V. 2 und 3 ist ganz klar; die Anwendung aber ist schwierig. Da das Gesetz mit dem ersten Manne verglichen wird, Christus mit dem zweiten, so schien die Anwendung folgen zu sollen: Das Gesetz als der erste Mann der theokratischen Gemeinde ist gestorben; nunmehr darf sie sich frei mit Christo vermählen. Daher haben auch Usteri, Rück. u. A. bemerkt, das Bild sei nicht klar durchgeführt, und schon Chrysost. hat angenommen, aus Schonung für die Juden habe Paulus das Verhältniß in der Anwendung umgekehrt, und statt zu sagen: das Gesetz oder der Mann ist todt, habe er gesagt: ihr, die weiland dem Gesetz Vermählten, seid gestorben. Meyer gleicht mit Fr. die Schwierigkeit also aus: Vermöge der Einheit der ehelichen Verbindung sei das Sterben ein gemeinsames; wenn der Mann eigentlich gestorben sei, sei auch das Weib in rechtlicher Beziehung gestorben für den Mann. Man kann dann noch fragen: weßhalb hat denn der Apostel das Bild nicht gestaltet der Anwendung gemäß und das Weib selbst als den gestorbenen Theil bezeichnet? Offenbar wegen der Wiedervermählung. Die erwähnte Zurechtlegung der Concinnität, welche Fr. und Meyer gegeben haben, ist begründet, aber auch sprachlich von dem Apostel markirt. Sowie das Weib nicht gestorben ist, aber in ehelicher Beziehung getödtet oder todt gelegt ist durch das natürliche Sterben des Mannes, so sind auch die Gläubigen nicht eines natürlichen Todes gestorben, sondern zu Todten gemacht für das Gesetz, indem sie mit Christo für das Gesetz gekreuzigt sind. Der Begriff: in der ehelichen Beziehung getödtet, ist also das Tertium comparationis. Das θανατοῦσθαι V. 4 ist also gleich dem καταργεῖσθαι einer Witwe, worin auch eine todesartige Verwaisung angedeutet ist. Daß das Gesetz selber auch durch seine satzungsmäßige Verwendung zur Kreuzigung Christi als Buchstabe gestorben ist, folgt aus dem Gesagten ohne Weiteres. Für Thol. ist die Meyer'sche Ausgleichung nicht befriedigend gewesen, daher scheint er sich auf die Seite derer, welche schon von V. 2 an eine allegorische Auslegung annehmen, stellen zu wollen. Erklärungen: 1) Das Weib ist die Seele, der Mann die Sünde; diese stirbt in der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christi Tod (Augustin u. A., Olsh.). 2) Nur der νόμος kann gedacht sein als der Mann (Orig., Chrys., Calvin, Phil.). Aehnlich mit besonderer Beziehung auf das Schuldgefühl (Luth.), mit besonderer Beziehung auf die Sünde (Spener). Mit Recht haben de W. und Meyer die Eintragung der Allegorie in V. 2 und 3 verworfen; sie verwischt alle gesetzliche Evidenz des Bildes. Nicht also hat der Apostel vermieden zu sagen: ἐθανατώθη ὁ νόμος, weil er den Gedanken prägnanter ausdrücken, und in die eine die andere Seite mit einschließen wollte, sondern weil θανατοῦσθαι verschieden ist von einem einfachen ἀποθνήσκειν, und weil der Rückschluß von dem Akt, den die Gesetzesverwaltung an dem Leibe Christi begangen hat, auf das Absterben des νόμος (nach Hebr. 8, 13; alt und grau geworden) nahe lag. Das Evangelium ist ewig neu, weil es sich nur auf ewige Verhältnisse bezieht. Das Gesetz altert von Anfang an, weil es sich auf vergängliche immer veränderliche Verhältnisse bezieht. Anwendung auf Katholicismus und Protestantismus. (Wer das Schwert nimmt ꝛc.) Ὑπανδρος, viro subjecta, das Weib hatte kein Recht, sich zu scheiden. — **Von dem Gesetz des Mannes,** d. h. das sich auf den Mann bezieht. Ueber die Verwandtschaft des Ausdrucks κατηργηται mit dem ἐθανατώθητε, vergl. die Uebersetzung von Meyer, „sie ist zu nichte geworden und dadurch vom Gesetze, welches sich auf ihren Mann bezog (sie an ihn band), los und ledig“ (s. Gal. 5, 4). — **Wird geheißen werden.** Sie bekommt in förmlicher und rechtlicher Weise den Namen. Und damit ist sie dann der schwersten Strafe, nach dem Gesetz der Steinigung verfallen. — **So daß sie keine Ehebrecherin ist.** Meyer besteht auf dem Zweckbegriff: damit sie keine Ehebrecherin sei, und gibt dies als den Zweck der göttlichen Gesetzordnung an, was dann Tholuck pedantisch findet. Hier könnte freilich doch der Ausdruck gewählt sein mit Bezug auf die Anwendung. Den gläubigen Juden warfen die Judaisten allerdings auch Abfall, also religiösen Ehebruch vor; daher sagt Paulus εἶναι statt χρηματίζει, und Fritzsche hat treffend das τοῦ μὴ εἶναι von ἐλευθέρα abhängig gemacht. — **Demnach, meine Brüder.** Erst

hier folgt die Erklärung, und diese ist nicht allegorisch, sondern symbolisch, weil die Ehe im äußeren Lebensgebiet darstellt, was die Religion im inneren und höheren (Eph. 5, 32). Auch ihr, wie das verwitwete Weib. — **Für das Gesetz getödtet**, d. h. in Beziehung auf das eheliche Band. — Der Ausdruck ἐθανατ. ist nicht blos gewählt, weil der Tod Christi ein gewaltsamer war, sondern auch, weil er ebenfalls das Gestorbensein der Christen für das Gesetz als ein von Seiten der Gesetzesverwaltung verschuldetes bezeichnet. — **Durch den Leib Christi.** In und mit ihm zugleich, indem er getödtet wurde. Allerdings ist hier nicht die versöhnende Wirkung des Opfertodes zu premiren, obschon sie mitgesetzt ist. Die Christen sind mit Christo gestorben, begraben (Kap. 6), auferstanden (Kolossi. 3, 1), ja auch schon dem Prinzip nach in den Himmel entrückt (Phil. 3, 20). Indem sie aber gestorben sind mit ihm, sind sie gleich wie er durch das Gesetz dem Gesetz gestorben (Gal. 2, 19). Calvin, Grotius, Koppe und A. haben erklärt, das ἐθανατώθη τῷ νόμῳ sei ein milderer Ausdruck für ὁ νόμ. ἐθανατώθη, ἀπέθανεν ὑμῖν. Diese Erklärung hat den Unterschied zwischen dem natürlichen und dem gewaltsamen Tode sowie der Selbstvernichtung nicht beachtet. Das Gesetz durfte nicht getödtet werden, dies wäre Revolution gewesen; als göttliche Offenbarungsform mußte es veralten, absterben (Hebr. 8, 13); als menschliche Satzung aber hat es sich selbst den Tod gegeben. Daher behielt das Gesetz auch noch seine einstweilige historisch-ethische (nicht religiös-prinzipielle) Geltung für die, welche ihm nicht durch die Gemeinschaft Christi gestorben waren. — **Durch den Leib Christi,** διὰ τοῦ σώματος θανατωθέντος. Es fragt sich, in welchem Verhältniß steht dieses Getödtetsein mit dem Leibe Christi zu dem Versöhntsein durch den Leib Christi? Tholuck: „Die Gemeinschaft mit dem Tode Christi schließt die Befreiung von der κατορά des Gesetzes in sich (Gal. 3, 10), und diese, durch die dankbare Gegenliebe vermittelt, das Absterben des alten Menschen der Sünde (Kap. 6, 6) und die Kräftigung zu einem neuen Leben". Das Freiwerden von dem νόμος vollzieht sich mit der Entwicklung der Buße und des Glaubens, d. h. mit der Rechtfertigung; das Freigewordensein von dem alten Gesetz ist entschieden, wenn das neue Gesetz, das Gesetz des Geistes, da ist (Ephes. 2, 16, ἐνὶ-σώματι). — **Damit ihr würdet einem Anderen.** Γένεσθαί τινος, eines Mannes Eigenthum werden. Das Bild von der ehelichen Gemeinschaft der Glaubensgemeinde mit dem Herrn (2 Kor. 11, 2; Ephes. 5, 25). — Einem Anderen. Das stärkere ἕτερος ist hier gesetzt. Nicht nur gehören die Christen dem auferstandenen Christus an, weil er sie mit seinem Tode erworben hat (1 Petr. 1), sondern auch, weil sie selber, gestorben mit ihm, ein Jenseitsgeschlecht geworden sind, ein überirdisches Volk, welche als Auferstandene nur mit dem Auferstandenen sich verbinden können; deren weitere Verbindung also mit dem diesseitigen Gesetze eine Mesalliance wäre. Das gemeinsame Element dieser neuen Gemeinschaft ist das neue Leben. — **Damit wir Frucht tragen möchten.** Das Bild von der Ehe führt auf das Bild von der ehelichen Frucht (Theodor., Erasm., A., Meyer). Dagegen Tholuck. „Da indeß eine Rückbeziehung auf καρπός (Kap. 6, 22) stattfindet, da ferner καρπὸν ποιεῖν, φέρειν, auch καρποφορεῖν (Mark. 4, 20; Luk. 8, 15; Kolossi. 1, 10) in einer von den Feldfrüchten hergenommenen Metonymie als technisch christliche Phrase für die praktischen Wirkungen des Glaubenslebens häufig vorkommt, überdies V. 6 wiederkehrt, wo sich das Bild von der Ehe nicht findet, so erscheint es sehr unsicher, jenen Tropus der Kinderfrucht anzunehmen." Reiche und Fritzsche haben sogar diese Deutung verworfen, weil sich eine unwürdige Allegorie ergebe, haben also den Tropus auf Acker oder Feldfrucht gedeutet. Phil. ähnlich, wogegen de W. für die erstere Auffassung ist. Die Allegorie von einer unfruchtbaren Ehe aber kann an sich nicht würdiger sein als die von einer fruchtbaren. Die Geistesfrucht der Gerechtigkeit wird jedoch ihrer übersinnlichen Natur gemäß hervorgebracht für Gott, zur Verherrlichung Gottes. — **Denn da wir im Fleische.** Der Gegensatz von V. 5 soll dazu dienen, die letzte Folgerung V. 4 zu erläutern. Das γάρ sagt uns: dem gemäß wie es sich verhalten hat in unserer fleischlichen Richtung, muß es sich nun auch verhalten in der göttlichen Richtung. Das εἶναι bezeichnet den Standpunkt der Persönlichkeit; die Richtung des Lebens von einem bestimmten Prinzip aus. Hier also ist es die Richtung des Lebens von dem Prinzip des Fleisches aus. Erklärungen: 1) Meyer: Die σάρξ, das Menschliche an uns (was wäre denn nicht menschlich an uns?) in seinem Widerstreben gegen den göttlichen Willen das Lebenselement, in welchem wir uns befinden. Gegensatz gegen das ἀποθανόντες V. 6. 2) Theodoret, Oekum.: In der κατὰ νόμον πολιτείᾳ. Das Fleisch ist die materielle, äußerliche Seite des Leibes und des Lebens. Also da wir in dieser äußerlichen Richtung standen, welche als äußerliche analytische Lebensform (von den einzelnen ἐπιθυμίαι abhängig) auch in ihrer besseren Gestalt das Gesetz als einen Complex von äußerlichen, analytischen Vorschriften nahm. — **Wirkten die Leidenschaften der Sünden.** Nach Meyer und Tholuck gen. object. „Aus welchen die Sünden entstanden". Tholuck führt Jakob. 1, 15 zum Beweise an. Wir halten jedoch dafür, daß die Sünden hier als Erzeugerinnen der Leidenschaften genannt sind. Denn die Leidenschaften, παθ. sind nicht, wie Thol. annimmt, dasselbe, was die ἐπιθυμίαι (welchem nach Luth. Lüste übersetzt), sondern es sind die durch den Gesetzestrieb gesteigerten ἐπιθυμίαι. Sodann würde sich in dem Falle, wenn die Sünden als Folgen der παθημ. daständen, die Vorstellung ergeben, aus dem Ehebunde des Gesetzes selbst mit dem Menschen seien die Mißgeburten für den Tod hervorgegangen. Die Verbindung mit dem Gesetz setzte also zugleich eine Verbindung mit der ἁμαρτία voraus (s. Kap. 6, 13), und diese war in der Vereinzelung einzelner ἁμαρτίαι als Erzeuger wirksam durch die vom Gesetz aufgeregten sündlichen Leidenschaften in den Gliedern. Das Gesetz selbst erzeugte die Früchte des Todes nicht; es regte aber die Sünde auf, daß sie die ἐπιθυμίαι zu παθήματα machte, und so zu zeugungsfähigen Potenzen. Τὰ διὰ τοῦ νόμου. Grot. ergänzt φαινόμενα, das ist zu wenig; Meyer sc. ὄντα, das ist bei Weitem zu viel. Nach V. 9 ἀναζῶντα. „Viele Aeltere, um das Gesetz nicht in zu ungünstigem Lichte erscheinen zu lassen, erklärten:

von der durch das Gesetz vermittelten Sündenerkenntniß (so Chrysost., Ambros., Bullinger u. A.). Doch so gefaßt würde διὰ νόμου außerhalb des Pragmatismus der Stelle stehen," Tholuck. Auch Tholuck will wie Meyer das verb. subst. ergänzen. — **Waren wirksam.** Medium. Wirksam in befruchtender Weise. — **In unsern Gliedern.** Vereinzelte Zeugungen zwischen Einzelleidenschaften und Einzelgliedern, wobei das centrale Bewußtsein geknechtet war, zur Hervorbringung vereinzelter Mißgeburten. — **Frucht zu tragen.** Meyer: Damit wir ein dem Tode anheimfallendes Leben führten. Wenigsagend, hier beinahe nichts. Damit Scheinfrüchte entständen, Mißgeburten oder vielmehr Fehlgeburten (weßhalb der Subst. καρπός selbst vermieden ist). Erasmus: ex infelici matrimonio infelices foetus sustulimus, quidquid nasceretur morti exitioque gignentes. Luther: Wo das Gesetz über die Leute herrscht, sind sie zwar wohl nicht müßig, gebären und zeugen viele Kinder, sind aber eitel Bastarde, welche der freien Mutter nicht angehören. Auch hier will Meyer den Tod auf den Begriff des ewigen Todes beschränken, s. oben. — **Nun aber sind wir ledig geworden vom Gesetz.** Wir sind aufgehoben in Beziehung auf das Gesetz, und damit ist das Gesetz aufgehoben für uns. — **Indem wir gestorben sind.** (Ueber die Lesart ἀποθανόντος s. die krit. Noten und Tholuck S. 330). Vor ἐν ᾧ ist τούτῳ vorausgesetzt. Meyer erklärt, worin wir wie in einem Gefängnisse festgehalten wurden. Näher liegt doch dem Vorigen gemäß: wovon wir wie von einer gesetzlichen, selbst ehelichen Verpflichtung gefesselt wurden. Man braucht deßwegen freilich nicht ἐν ᾧ auf νόμος schlechthin (mit Orig., Koppe, de W., Phil. u. A.) zu beziehen. (Thol.: Das Gesetz also ist als κατέχων, als Fessel gedacht, analog dem ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι, Gal. 3, 23; in sofern es die Seinigen in der δουλεία hält (Röm. 8, 15; 2 Tim. 1, 7.) Die direkte Beziehung des ἐν ᾧ auf die Sünde (nach Chrysost., Oek. u. A.) ist nach der entgegengesetzten Seite zu stark. — Die Ursache der Fesselung des Menschen durch die Sünde einerseits wie durch das Gesetz andererseits war die Totalität des εἶναι ἐν τῇ σαρκί, wie sie sich in lauter Getheiltheiten der Begehrlichkeit und der Gesetzlichkeit äußerte. Dies ergibt sich klar aus dem Folgenden: im alten Wesen des Buchstabens. — **So daß wir nun Knechtsdienste.** Das δουλεύειν kann nur bedingter Weise ironisch gesagt sein. Wir haben wirklich unser äußeres Leben zu knechten, aber nicht nach der alten Weise in vereinzelten Momenten, Akten, nach vereinzelten Vorschriften, Motiven, Affekten, sondern in der Neuheit des Geistes, also vermöge des einheitlichen, immer neuen und immer neu sich gestaltenden Geistesprinzips. Das ἐν bezeichnet nicht blos die Thätigkeitssphäre (Meyer), sondern die Kraft, das Prinzip der Thätigkeit selbst. — **Neuheit des Geistes.** Meyer: es sei der Heilige Geist, als das wirkende Prinzip des christlichen Lebens. Offenbar ist es der Geist als das innere christliche Lebensprinzip selbst, welches allerdings nicht ohne die Gemeinschaft des Heiligen Geistes zu denken ist. Denn der Heilige Geist als πνεῦμα schlechthin, objektiv wirkend, war auch Erzeuger des γράμμα, welches hier den Gegensatz bildet. Dies Prinzip ist selbst ein ewig neues Wesen und hat ein ewig neues Wesen als Prinzip der absoluten Erneuerung zur Folge. Tholuck: „Der durch Gottes Gnadenthat erzeugte Gnadengeist." — **Und nicht im alten Wesen.** Das γράμμα. S. Kap. 2, 29; 2 Kor. 3, 6. Das Gesetz nach seiner äußeren Seite aufgefaßt, und durch seine historisch-subjektive Veräußerlichung zu einem alten absterbenden Wesen, παλαιότης geworden. Etwas unverständlich schreibt Meyer: Die παλαιότης war der Natur des Verhältnisses nach, in welchem das γράμμα zum Prinzip der Sünde im Menschen steht, nothwendig (s. V. 7 ff.) sündlich, sowie hingegen die καινότης wegen des lebendig influirenden πνεῦμα nothwendig auch sittlich sein muß.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Verbindung mit der Sünde war nach Kap. 6, 12—23 ein Sklavenstand; die Verbindung mit dem Gesetz dagegen war nach unserem Abschnitt einem irdischen Ehestande vergleichbar; welchem nun die Verbindung der Gläubigen mit Christo als ein überirdischer Ehebund gegenübertritt (s. Ephes. 5, 32).

2. Nur durch die Freihaltung des Bildes aus dem Eherecht von der allegorischen Fassung und die Unterscheidung zwischen dem Bilde selbst und seiner historischen Anwendung tritt die Evidenz klar hervor, welche die Argumentation des Apostels haben mußte, und zwar zunächst für die Judenchristen. Diese Evidenz hat aber noch immer ihre Geltung. Der Standpunkt der äußerlichen Gesetzlichkeit und der Standpunkt des lebendigen Glaubens lassen sich als religiöse Prinzipien nicht miteinander vermengen. Beide Standpunkte sind durch den Tod Christi geschieden. Wo sie vereinigt aufzutreten scheinen, da ist entweder die Gesetzes-Confession oder die Glaubens-Confession das dominirende religiöse Prinzip, während das entgegengesetzte Prinzip nur die Bedeutung einer historisch-ethischen Sitte hat, die ihrer Natur nach ebenso als gesetzliche Sitte den katholischen Glaubensmann beengt, wie sie als evangelische Sitte den gesetzlich katholisirenden Protestanten beschwert.

3. Tholuck: „Abgethan ist das Gesetz für die Gläubigen nicht nach seinem sittlichen Gehalte, sondern wie Calov bemerkt: quoad rigorem exactionis, quoad maledictionem, et quoad servilem coactionem." Nach der Bergpredigt sowie nach Paulus ist es abgethan, in sofern es erfüllt ist; aufgehoben im negativen Sinne, in sofern es aufgehoben ist im christlichen Prinzip, dem Gesetz des Geistes. Aus der äußeren Vorschrift ist ein inneres Prinzip geworden, aus der äußeren Form eine innere Norm, aus dem äußeren Recht eine innere Richtung, aus der Vielheit eine Einheit, aus der Analyse eine Synthese, aus der Verordnung: thue das, so wirst du leben, die Ordnung: lebe und thue das. Es muß nun wohl beachtet werden, daß hier allein vom Gesetz nach seiner endlichen, formalen Seite die Rede ist, nicht vom Gesetz als Typus des Neuen Bundes, wie es sich verklärt hat zum Gesetz des Geistes.

4. Auch hier ist das Bild der Ehe, das sich in vorbildlichen Formen durch das Alte Testament hindurchzieht, auf das Verhältniß zwischen Christus und der Gesammtheit der Gläubigen bezogen. An dem Ehebunde dieser Gesammtheit partizipirt freilich der einzelne Gläubige, doch nicht in mystisch-separatistischer Vereinzelung seines Verhältnisses zu Christo.

5. Hier ist V. 5 besonders von den Leidenschaften der Sünden, die durch das Gesetz erregt und veranlaßt werden, die Rede, und es ist kein Grund vorhanden, blos die anomistischen Formen der leidenschaftlichen Erregungen darunter zu verstehen. Wie sehr nämlich gerade auch die nomistischen Formen in's Gewicht fallen, das lehrt die Geschichte des Pharisäismus und des Fanatismus überhaupt von der Kreuzigung Christi an bis auf den heutigen Tag. In dieser Richtung hat sich das odium generis humani gebildet, sowie die immer stärker hervortretende Kriegführung des theokratischen oder kirchlichen Parteirechts gegen die ewigen sittlichen Gesetze der Humanität, in denen sich das Wesen Gottes selber abbildlich darstellt, während sich in der Satzung nur das trübe Erscheinungsbild der Gemeinde abspiegelt, nicht ihr ewiger Kern.

6. Die Mißgeburten des mit dem Evangelium und der Humanität verfeindeten Satzungswesens haben den Centralpunkt ihrer Erscheinung in der Kreuzigung Christi erreicht; sie erscheinen aber überall wieder da, wo Christus im gröberen oder feineren Sinne abermals gekreuzigt wird. Und nicht nur da, wo das geschriebene Offenbarungsgesetz in fanatische Satzung verkehrt wird, sondern auch da, wo man Ideale des natürlichen Gesetzes (Röm. 2, 14) in fanatische Zerrbilder verwandelt, wie dies die Geschichte der Revolution beweist.

7. Zu V. 6. Tholuck: „γράμμα, πνεῦμα (Kap. 2, 29). Das erste zunächst Bezeichnung des äußerlich, das andere des innerlich wirkenden Prinzips; und zwar ist dieses innerlich Wirkende der durch Gottes Gnadenthat erzeugte Gnadengeist. Calv.: Spiritum litterae opponit, quia antequam ad dei voluntatem voluntas nostra per spiritum sanctum formata sit, non habemus in lege nisi externam litteram, quae fraenum quidem externis nostris actionibus injicit, concupiscentiae autem nostrae furorem minime cohibet. Und Melanchthon: Ideo dicitur littera, quia non est verus et vivus motus animi, sed est otiosa imitatio interior vel exterior, nec ibi potest esse vera invocatio, ubi cor non apprehendit remissionem peccatorum.“

8. Wie die Veraltung des Gesetzes nach seinem Buchstaben oder nach seiner endlichen Beziehung gleich vom Anfange der Gesetzgebung an beginnt, dies veranschaulicht uns die israelitische Geschichte, und Deuteronomium gibt sogar den kanonischen Typus dieser Wahrheit. Wie dagegen die Neuheit des Geistes lebens in seiner Erneuerungskraft stets neuer wird, dies lehrt die Geschichte der christlichen Kirche. Der gleiche Gegensatz wird aber noch einmal in der steten Veralterung der mittelalterlichen Kirche, und in der steten Verjüngungskraft der evangelischen Kirche offenbar.

Homiletische Andeutungen.

(Zu Kap. 7, V. 1—6.)

Als Christen gehören wir nicht mehr dem Gesetze, sondern Christo an. 1) Weil wir durch Jesu, die Macht des Gesetzes aufhebenden Tod dem Gesetze abgestorben sind; 2) weil wir durch dieselbe Thatsache mit ihm verbunden sind, um Gott Frucht zu bringen (V. 1—6). — Die Ehe als Bild geistiger Verhältnisse: 1) als Bild unseres Verhältnisses zum Gesetze; 2) als Bild unseres Verhältnisses zu Christo (V. 1—6). — Wie das Verhältniß des Menschen zu Christo ein ganz anderes ist, als dasjenige zum Gesetze, so ist auch die christliche Ehe hinwieder eine ganz andere als die alttestamentliche (V. 1—6). — Wie der Tod scheidet, aber auch verbindet (V. 4). — Herzensverbindung mit Christus dem Auferstandenen bedingt die glückliche Verbindung menschlicher Herzen unter einander, so daß sie Gott Frucht bringen (V. 4). — Wie traurig war es, unter dem Gesetze im Fleische, wie beglückend ist es, unter der Gnade im Geiste zu leben! Zur Begründung: 1) Beschreibung des Zustandes unter dem Gesetz: a. wir waren gefangen; b. die sündlichen Lüste waren kräftig in unseren Gliedern, dem Tode Frucht zu bringen; c. wir dienten dem Buchstaben. 2) Beschreibung des Zustandes unter der Gnade: a. wir sind frei; b. das neue Wesen des Geistes regt sich in uns, Gott Früchte zu bringen; c. wir dienen dem Geiste, nicht mehr dem Buchstaben (V. 5—6).

Starke: Wie ein Distelstrauch voller Stacheln ist, so sind unbekehrte, fleischliche Menschen voller Früchte des Fleisches (V. 5). — Christus befreit uns von der Last des Gesetzes, daß wir sein Joch auf uns nehmen sollen (V. 6). — Hedinger: Frei sind wir von dem Gesetze, nicht nach der Vorschrift der Pflicht, die ewig bleibet, sondern nach seiner Verdammung, Zwang und Schärfe (V. 1). — Wo kein Herz und geneigter Wille, nur äußerliche Arbeit und Mühe ist; wo keine Bekehrung des Lebens und Wachsthum nach dem inwendigen Menschen sich zeiget, ist's verloren Werk, ein Buchstabendienst, so man auch den Boden in Tempeln durchknieen, seinen Leib brennen lassen, ein Bettler und Einsiedler werden wollte!

Spener: Wir haben diese verkehrte Art, daß, wo uns etwas verboten ist, so haben wir so viel mehr Lust dazu. Wie wir dies oft an den Kindern sehen, daß sie an etwas weniger gedacht und es also nicht zu thun begehrt haben; wenn es ihnen aber verboten wird, haben sie nur desto mehr Lust dazu. Also auch, da uns das Gesetz dies und jenes verbietet, so bekommen wir aus unserer bösen Unart mehr Lust dazu (V. 5). — Wir sind nicht so frei, daß wir keinem mehr dienen sollten, sondern die Art des Dienens ist allein verschieden. Vormals war's gezwungen, jetzt geschieht's mit freudigem Willen. Dort war es Buchstabe, jetzo Geist (V. 6). — Roos: Die Wahrheit, die Paulus hier (V. 1—4) vorstellt, ist diese, daß nichts, als ein Tod die Herrschaft des Gesetzes aufhebe. —

Lisco: Die völlige Freiheit des Menschen vom Gesetz befördert die wahre Heiligung desselben (V. 1—6). Vom Verhältnisse des Menschen zum Gesetz (V. 1—3). — Anwendung dieses Verhältnisses auf die Gläubigen (V. 4). — Vorzüge der neuen Lage vor der alten unter dem Gesetze (V. 5. 6).

Heubner: Der Christ ist frei vom Gesetzeszwang (V. 1—6). Der Tod Christi wurde die Befreiung von der Zwangsgewalt und dem Fluche des Gesetzes, 1) als Aufhebung des levitischen Opferdienstes; 2) als Reizung zur freien, dankbaren Liebe gegen Gott (V. 4). — Irreligiöse Politiker sprechen darin nur ihre unnoble, servile Denkart aus, wenn ihnen alle Religion nur als Zaum für's Volk Werth hat (V. 4). — Das Wesen des Christen ist Geist: 1) in Beziehung auf den Glauben; 2) in Beziehung auf das Handeln. Diesem Geist steht entgegen der Buchstabe in denselben Beziehungen (V. 6).

Besser: Seit Kap. 1, 13 redet Paulus hier die Heiligen zu Rom zum ersten Male Brüder an, nämlich Brüder „in Christo Jesu unserem Herrn“ (V. 1). — „Nun aber“, dies nun ist ein evangelischer Grundton des Römerbriefs, vergl. Kap. 3, 21 u. f. f. (V. 6).

Lange: Der Tod Christi, eine ernste Gränzscheide zwischen dem gesetzlichen und dem evangelisch-gläubigen Standpunkt. 1) Die Bedeutung dieser Gränzscheide selbst; 2) die Anwendung: Keine religiösen Vermischungen beider Standpunkte. Bei einer herkömmlichen Verbindung derselben hat der eine dieser Standpunkte nur die Bedeutung einer sittlichen Schranke, welche am Ende den innern Verhältnissen nicht gemäß ist. — Die sinnliche Kraft und die geistliche Schwäche des gesetzlichen Wesens liegt darin, daß es ein irdisches, diesseitiges Verhältniß ist, wenn auch in der Furcht Gottes (diesseits das Haupt, die Gottesstadt, das Erscheinungsbild des Reichs ꝛc.). — Der Ehebund der freien Gottesgemeinde ist ein überirdisches Verhältniß, und darum die Macht der Erneuerung des irdischen Wesens: a. Christus jenseits und diesseits; b. der Glaube ebenso; c. die Kirche nicht minder. — Die Wechselwirkung zwischen dem Gesetz und der Sünde zum Tode, ein Gegenbild der Wechselwirkung zwischen dem Geiste Christi und dem Glauben zum neuen Leben. — Der Gegensatz des Alten und des Neuen Testaments in seiner vollen Bedeutung. 1) Das alte von Anfang an veraltend und alt machend; 2) das neue von Anfang an sich selbst und die Welt erneuernd. — Aber auch ein Neues Testament ist im Wesen des Alten, sowie ein Altes in der Erscheinung des Neuen.

Fünfter Abschnitt: Uebersicht. Das Gesetz in seiner heiligen Bestimmung, durch das Gefühl des Todes hinüber zu leiten zu dem neuen Leben in der Gnade. Die Entwicklung des Gesetzes von der Aeußerlichkeit zu der Innerlichkeit hin. Die Erfahrung des Paulus, ein Lebensbild des Kampfes unter dem Gesetz als des Uebergangs von dem alten Leben im Gesetz zum neuen Leben im Geiste.

Kap. 7, 7—25.

7 Was sollen wir nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Aber die Sünde erkannte ich nicht [hätte ich nicht erkannt], wenn nicht durch das Gesetz. Denn auch die Lust ja verstand ich nicht, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: laß dich nicht
8 gelüsten. *Indem aber die Sünde einen Anlaß annahm, bewirkte sie durch das Gebot
9 in mir jegliche Begierde. Denn ohne das Gesetz ist die Sünde todt [unlebendig]. *Ich aber lebte ohne Gesetz einstmals. Als aber das Gebot gekommen, da lebte die Sünde
10 wieder auf. *Ich dagegen starb. Und so erwies sich für mich das Gebot, das zum
11 Leben gereichen sollte, eben dasselbe gereichend zum Tode. *Denn die Sünde, indem sie einen Anlaß annahm, betrog mich durch das Gebot und tödtete mich durch dasselbe.
12 *So ist also das Gesetz heilig und auch das Gebot ist heilig, gerecht und gut.
13 *Gereichte[1]) denn also das Gute mir zum Tode? Das sei ferne! Aber die Sünde, — damit sie erschiene als Sünde, indem sie durch das Gute mir den Tod bewirkte; [und
14 dies) damit die Sünde über die Maßen sündenhaft würde durch das Gebot. *Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich [geistartig] ist, ich dagegen bin fleischartig[2]), verkauft
15 [als Sklave] unter die Sünde. *Denn was ich verübe, erkenne ich nicht. Denn nicht
16 was ich will, vollbringe ich, sondern was ich hasse, das thue ich. *Wenn ich aber, was ich nicht will, thue, so stimme ich dem Gesetze zu, daß es gut sei [edel, καλός].
17 *Nun aber übe nicht ich mehr dasselbe aus, sondern die in mir wohnende Sünde.
18 *Denn ich weiß, daß nicht wohnhaft ist Gutes in mir, das ist in meinem Fleische; denn das Wollen ist mir vor der Hand; das Vollbringen [ausführen] aber des Edlen [καλόν]
19 finde ich nicht auf[3]) [ist mir abhanden gekommen]. *Denn nicht, was ich will, thue ich, das Gute, sondern was ich nicht will, das Böse, das verübe ich [thue ich erst recht].
20 *Wenn ich aber, was ich nicht will[4]), eben das thue, so vollbringe nicht ich mehr das-
21 selbe, sondern die in mir wohnende Sünde. *Ich entdecke [finde] also das [Pseudo-] Gesetz, daß mir, wie ich das Edle thun will, eben mir das Böse vor der Hand ist.
22 23 *Denn ich habe Lust an dem Gesetz Gottes nach dem inwendigen Menschen. *Ich

1) Die Lesart ἐγένετο nach A. B. ꝛc. st. γέγονε.

2) Die Lesart σάρκινός st. σαρκικός nach A. B. C. von Lachmann, Tischendorf u. A. vorgezogen. S. 2 Kor. 3, 3.

3) Statt οὐχ εὑρίσκω lesen Lachmann und Tischendorf blos οὐ nach Codd A. B. ꝛc. Nach Meyer erklärt sich die Auslassung aus dem Forteilen des Schreibers von οὐχ auf das V. 19 beginnende οὐ. Wir nehmen an, daß das οὐ εὑρίσκω auffallend werden mußte, sobald man die sententiöse Antithese nicht mehr verstand: Das Wollen ist mir gleich zur Hand, das Vollbringen des Edlen kann ich nimmer finden.

4) Wir lesen θέλω ἐγώ mit A. K. Tischend., Meyer will das ἐγώ nach Analogie von V. 15 und 18 unzulässig finden. Es ist aber ein Gedankenfortschritt da, der mit in Betracht kommt.

erblicke aber ein fremdartiges [ἕτερον] Gesetz in meinen Gliedern, welches Krieg führt wider das Gesetz meines Gemüthes [νόος] und macht mich zum Gefangenen für das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. *Ich elender [unglückseliger] Mensch, wer wird 24
mich erlösen von diesem Leibe [diesem Pseudoleibe, der den ganzen Leib durchwirkt] des Todes! *Danksagung sei Gott [1]) durch Jesum Christum, unsern Herrn! — Mithin also ich 25
derselbe, im Gemüthe stehend, diene ich dem Gesetz Gottes, im Fleische stehend aber dem Gesetz der Sünde.

A. Die Entwicklung des Lebens unter dem Gesetz als Entwicklung der Sündenerkenntniß.

Uebersicht. 1) Das Gesetz im Verhältniß zur Sünde, V. 12 u. 13. a. Die Heiligkeit des Gesetzes in seinem Verhältniß zu der Sündigkeit des Menschen, V. 7—12. b. Die bestimmungsmäßige Wirkung des Gesetzes: Enthüllung der todbringenden Wirkung der Sünde, in der Veranlassung der Sünde, sich zu vollenden, sowohl in den Thatsachen als im Bewußtsein, V. 13. — 2) Der Sünder im Verhältniß zum Gesetz, V. 14—23. a. Die Offenbarung der fleischlichen Art oder Richtung des Menschen überhaupt unter der Geistlichkeit des Gesetzes, V. 14. b. Die Aufdeckung der sündhaften Verdunkelung der Intelligenz. Oder der Zwiespalt der Erkenntniß, V. 15 u. 16. c. Die Aufdeckung der sündhaften Verdunkelung des Willens. Oder der Zwiespalt des Willens, V. 17 u. 18. d. Die Aufdeckung der sündhaften Verdunkelung der Empfindung; oder des unbewußten Lebensgrundes, V. 19 u. 20. e. Die Aufdeckung der Verdunkelung des gesammten Menschenbewußtseins durch den Widerstreit von Gottes-Gesetz und Schein-Gesetz. Oder der tödtliche Riß in dem ganzen Menschen, V. 21—23. — 3) Das unselige Vorgefühl des Todes, in dem Gefühl der Umstricktheit von dem (Schein-) Leibe des Todes und die Lossagung von demselben, V. 24. 4) Der Uebergang aus dem Tode zum Leben, V. 25. a. Die Erlösung erste Vershälfte. b. Folgerung in Beziehung auf den Ausgangspunkt des neuen Lebens. V. 25 zweite Hälfte.

B. Dieselbe Entwicklung als Uebergang vom Gesetz zum Evangelium, von dem Verderben zum Heil. (Eph. 5, 13: Alles aber wird offenbar, wenn es vom Lichte gestraft wird. Denn Alles, was offenbar gemacht ist, ist Licht).

a. Die heilige Bestimmung des Gesetzes, die Wurzel der Sünde aufzudecken und mit dem Schuldgefühl das Todesgefühl zu erwecken, V. 7 bis 12. — b. Die Heilsamkeit dieser völligen Entlarvung der Sünde in ihrer schlechthinigen Sündigkeit, V. 13. — c. Die Einsicht in den Widerstreit zwischen der geistlichen, göttlichen Art des Gesetzes und der fleischlichen Art des Sünders, V. 14. — d. das Bewußtsein des Mangels an Klarheit und Herrschaft der Intelligenz, V. 15. 16. e. Das Bewußtsein über den Mangel an Geschlossenheit und Energie des Willens, V. 17. 18. — f. Das Bewußtsein von der Ohnmacht der edleren Empfindungen, der Uebermacht der niederen, V. 19 u. 20. — g. Das Bewußtsein des Risses zwischen dem innern Menschen und dem äußern Leben, der Zerrissenheit zwischen zwei einander widersprechenden Gesetzen, V. 21—23. — h. Die Frucht dieser Entwicklung: das vollendete Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit, V. 24. — i. Die Erlösung und das neue Lebensgesetz: klare Scheidung zwischen Bewußtsein und Fleisch, V. 25. Zuerst unterscheidet sich das Ich von der Sünde in der Erkenntniß, dann im Willen, dann im Gefühl, dann in dem ganzen Bewußtsein der Innerlichkeit. Endlich aber in der Frage nach dem Erlöser.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Zunächst tritt uns die Frage entgegen, in welchem Sinne der Apostel in der ersten Person des Singular rede; was das ἐγώ bedeute. Verschiedene Annahmen: Der Ausdruck ist ein μετασχηματισμός, s. 1 Kor. 4, 6; d. h. die Darstellung der einen Figur in einer andern. So deuteten die griechischen Väter die Stelle auf den Sündenfall Adams oder des Menschengeschlechts (Thol. „beispielsweise Einführung des Menschen im paradiesischen Zustande". — Andere fanden das jüdische Volk vor dem und unter dem Gesetz bezeichnet (Chrys., Turret., Wetst., Reiche). Eine Modification dieser Ansicht war die der Sozinianer und Arminianer (Grot. u. A.), es seien die homines plerique gemeint, welche sich unter der gesetzlichen Oekonomie einem groben Sündenleben ergeben haben. Offenbar redet aber der Apostel von einem menschlichen Gemüthszustande, worin der innere Lebenskampf sehr ernst und groß ist, und unverkennbar ist es die Sprache eigner Erfahrung. Also auch dann, wenn vom Menschengeschlecht überhaupt, oder von dem israelitischen Volke insbesondere die Rede wäre, könnte nicht von einem bloßen μετασχηματισμός die Rede sein; was ja auch durch die theologische Ansicht des Apostels von dem organischen Zusammenhang ausgeschlossen wäre. Da aber der Apostel die lebendigste Sprache eigner Erfahrung redet, so ist sein Ausdruck ἰδίωσις (κοινοποιΐα), d. h. er drückt in seiner Erfahrung eine allgemein menschliche Erfahrung von dem Verhältnisse des Menschen zum Gesetz aus (Meyer u. A.). Denn daß der Apostel keine Veranlassung haben konnte, eine spezielle, nur ihn betreffende Erfahrung zu beschreiben, ist selbstverständlich. Nun aber erhebt sich die zweite Frage: welchen Seelenzustand hat der Apostel dargestellt; handelt die Stelle von dem Zustande des Unwiedergeborenen oder des Wiedergeborenen? Ansichten. 1) Vom Nichtwiedergeborenen: Die griechischen Väter, Augustin vor seinem Streit mit den Pelagianern (prop. 44 in ep. ad Rom.), ebenso Hieronymus, einigermaßen Abälard, Thomas v. Aquino, sodann Erasmus, Bucer, Mus-

1) χάρις τῷ θεῷ. So Lachmann und Tischendorf nach Cod. B, wozu nun der Sinait. kommt. Außer der Recepta εὐχαριστῶ findet sich noch die Lesart ἡ χάρις τοῦ θεοῦ.

culus, Ochino, Faustus Sozin., Arminius (über Affelmann s. Tholuck S. 328), die Spener'sche Schule (nach Anregungen von Spener), die neueren Exegeten. — 2) Vom Wiedergeborenen: Methodius in den Origenianis (s. Thol. S. 336). Augustin im Kampfe mit den Pelagianern (wegen V. 17, 18, 22, 25; Retract. 1, 32 u. s. w.) Hieronymus, Luther, Calvin, Beza, die orthodoxe Schule; neuerdings Kohlbrügge: das 7. Kapitel des Briefes an die Römer (1839). — 3) Vom Unwiedergeborenen handelt der erste Abschnitt von V. 7—13, vom Wiedergeborenen V. 14—25. Philippi. Dagegen ist die Identität des Subjekts. — Hofmann, Schriftbew. I, S. 469: Der Apostel redet zwar von seiner Gegenwart, aber abgesehen von der ihm in Christo erwachsenen sittlichen Befähigung. Nach Meyers Urtheil ist dies die vorauguſtiniſche Auffaſſung vom Unwiedergeborenen; sie scheint aber kaum eine verständliche Auffassung zu sein. — 4) Die Darstellung des Apostels ist nicht Darstellung eines ruhenden Zustandes, sondern des Prozesses, in welchem der Mensch vom Gesetz zu Christus hingetrieben und so aus einem Unwiedergeborenen ein Wiedergeborener wird. Aehnlich Olshausen: „Der Stand unter dem Gesetz kann nicht mit der Wiedergeburt zusammen bestehen, und deßhalb ist keine Frage, daß da Kap. 7, 24 die erwachte Erlösungsbedürftigkeit bezeichnen und V. 25 die Erfahrung der Erlösung selbst aussprechen soll, auch zunächst V. 14—24 vor die Wiedergeburt zu verlegen, und als Beschreibung des Kampfes im Innern eines Erweckten aufzufassen ist. Da inzwischen der Apostel für diesen Abschnitt das Präsens gebraucht, während er vorher und nachher den Aorist anwendet, so leitet dies schon auf die Idee, daß er diesen Zustand des Kampfes mit der Erfahrung der Erlösung nicht als abgeschlossen betrachtet wissen will. Auch ist in der Schilderung V. 14—24 selbst, wie später genauer nachgewiesen werden wird, deutlich ein Fortschritt im Kampfe mit der Sünde zu bemerken, das bessere Ich tritt mehr und mehr im Menschen hervor, in dem allmählich die Lust an Gottes Gesetz wächst. In noch weit höherem Grade ist dies, wie V. 25 ausspricht, nach der Erfahrung der erlösenden Kraft Christi der Fall, wo der Kampf mit der Sünde Seitens des bessern Theils im Menschen als meistens siegreich beschrieben wird. Allein ein Kampf bleibt doch auch nach der Erfahrung der Wiedergeburt u. s. w." — Bei alle dem verträgt der Gegensatz: unter dem Gesetz und freigeworden vom Gesetz keine Mischung; er verträgt nur die Bedingung, daß der Christ in sofern sich wieder ohnmächtig fühlen muß, als er noch momentweise unter das Gesetz des Fleisches fällt, und damit unter das Gesetz des Todes. Auch Bengel findet in unserm Abschnitt einen Fortschritt, den er nur nicht ganz richtig beschreibt: sensim suspirat, connititur, enititur ad libertatem. Inde paulatim serenior fit oratio. Nach der Empfindung des Kämpfenden geht es vielmehr immer mehr in die Verzweiflung hinab; dies aber ist freilich der Weg zur Erlösung.

Mit Recht bemerkt Tholuck: „Wie die Frage gewöhnlich gestellt wird, ob von dem Wiedergeborenen oder Unwiedergeborenen die Rede ist, erzeugt sie Mißverständnisse, in sofern der status irregenitorum die sehr verschiedenen Seelenzustände des status exlex carnalis und des status legalis unter sich befaßt, sodann in wiefern das Verhältniß der alttestamentlichen Gläubigen zu Gesetz und Wiedergeburt verschieden gedacht wird, endlich in wiefern der Begriff Wiedergeburt selbst bekanntlich ein schwankender gewesen ist."

Ueber die Literatur s. die Einleitung. Sodann Tholuck S. 339. Woselbst auch die Erklärungen von Hunnius und Aretius. Winzer, Programm 1832. Eine Abhandlung in Knapp, Scripta varii argumenti.

Exegetische Erläuterungen.

Erster Absatz. V. 7—12: **Was sollen wir nun sagen?** Andeutung, daß wieder eine falsche Consequenz abzuweisen ist. Daraus, daß der Christ dem Gesetz gestorben ist, folgt nichts wider die Heiligkeit des Gesetzes. Es gehört aber einer vorgängigen Entwicklungsstufe an. — **Ist das Gesetz Sünde?** Origenes: die lex naturalis. Tholuck: das mosaische Gesetz. Allerdings handelt es sich um dessen Rechtfertigung. — Sünde? Gewöhnliche Erklärung: Ursache der Sünde. Als Metonymie die Wirkung statt der Ursache genannt, wie 2 Kön. 4, 40; Mich. 5, 1; Samaria ist Sünde für Jakob. Dagegen de Wette, Meyer: ist das Gesetz sündhaft, unsittlich. Nach dem Vorigen soll es wohl heißen: Ist es die eigentliche Ursache der Sünde, und als solche selber sündig? — Auch diese Folgerung weist der Apostel mit Abscheu zurück μὴ γένοιτο. — **Aber die Sünde.** Das ἀλλά wird von Einigen im Sinne ἀλλάγε genommen: „aber freilich. Daß das Gesetz Sünde sei, wehrt er ab, daß es dennoch Schaden gebracht, hält er fest (Stuart, Köllner u. A., Meyer, Hofmann)." Tholuck dagegen findet nach Theod., v. Mopsv., Abälard u. A. in dem Gesagten den Ausdruck des Gegentheils, daß nämlich das Gesetz die Sünde erst zum Bewußtsein gebracht. Es fragt sich, ob diese Alternative eine wirkliche ist. Wenn das Gesetz gerade darum recht heilig ist, weil es die Sünde aus ihrem Versteck herausgetrieben und zur vollen Erscheinung gebracht, so ist keine Alternative da. Allein es fragt sich im Zusammenhange damit, wie die Worte: **die Sünde erkannte ich nicht,** zu erklären seien. Nach Cyrill, Winzer, de Wette, Phil, Thol. bezieht sich dies auf die Erkenntniß der Sünde allein, nach Meyer u. A. bezieht es sich auf das Bekanntwerden mit der Sünde durch Erfahrung. Meyer: „Das Prinzip der Sünde im Menschen, dessen wir erst durch das Gesetz erfahrungsmäßig uns bewußt werden, und welches uns ohne das Gesetz unbewußt geblieben wäre, weil es dann nicht durch Erregung von Begierden nach Verbotenem im Gegensatz gegen das Gesetz aktiv geworden wäre." Diese Erklärung fällt viel zu schwerfällig auf das zweite Moment. Es ist jedoch nach Kap. 5, 20; 6, 15 und unserm Kapitel V. 8 nicht zweifelhaft, daß der Apostel nicht nur die Sündenerkenntniß, sondern auch die Sündenerregung hier im Auge hat. Aber er hat sie nicht im Auge als Mehrung der Sünde an sich, sondern als Förderung ihrer Offenbarung zum Gericht. — Wenn nicht durch das Gesetz. Olshausen: „das Gesetz in allen Formen seiner Offenbarung". Dies verwirft Meyer mit Recht. Obschon das Gesetz weiterhin als ein dem Menschen immanentes auftritt, so hat

es doch vom mosaischen Gesetze her, wodurch es erweckt ist, den Charakter des Heteronomen, Drohenden, Tödtlichen. Das sittliche Naturgesetz, ideell gedacht, ist mit dem Menschenwesen Eins. — **Denn auch die Lust ja.** Wir können dies nicht mit Meyer übersetzen: „Denn ich würde ja die Begierde nicht kennen u. s. w." Damit würde eigentlich das Gesetz zur Erzeugerin der Lüste, was dem Apostel nicht in den Sinn kommt. Daß die Lust auch ohne das Gesetz da war, hat der Apostel im 1. und im 5. Kapitel hinlänglich gesagt. Jetzt aber lernte er das verderbliche und verdammliche Wesen der bösen Lust kennen unter dem Verbot: **laß dich nicht gelüsten** (2 Mos. 20, 17). Als ihm dies die Hauptsache im Gesetz wurde, da erst verstand er die Innerlichkeit des Gesetzes und die Inwendigkeit der Sünde, aber auch da erst ward der Hang zum Bösen auf's mannichfachste durch den Widerspruch in ihm erregt. Das Begehren ward ihm jetzt überall und durchweg die Hauptsache, das Entscheidende. Der erste Einblick in's innere Leben oder doch in das Innere des Lebens war da. Tholuck bemerkt, Aug. u. Thom. hätten die concupiscentia als das generale peccatum angesehn, aus welchem die andern alle hervorgehen; dagegen bemerkt er, das *τέ* in dem Satze lasse eher an ein Subordinationsverhältniß denken. Subordinirt oder vereinzelt aber wohl das *ἤδειν* im Verhältniß zu dem ganzen Satz? Denn ja nicht einmal verstand ich die Bedeutung der bösen Lust ohne das Gesetz. — Auf welche Zeit geht das im Leben des Paulus? Auf die Zeit seiner Kindheit (Orig.); seiner pharisäischen Verblendung („ältere lutherische und reformirte Exegese bis Carpzov")? Tholuck gibt Gründe an für die letztere Fassung. Nach Matth. 5 habe sich der Pharisäismus auf die That beschränkt. Er führt dahin einschlagende Aeußerungen von Kimchi und andern jüdischen Schriftstellern an (s. auch die Note S. 352). Bei Jarchi fehlt die Erklärung des 10. Gebotes, bei Aben Esra findet sich eine verkümmerte Auffassung. Dann aber macht er sich den Einwurf, eine Persönlichkeit wie Paulus müsse doch früher schon zu der Erkenntniß der Sündlichkeit der *ἐπιθυμία* gekommen sein. Allein die Erkenntniß der Sündlichkeit der *ἐπιθυμία* hat dann erst eine erweckliche Bedeutung, wenn die böse Lust auch als Wurzel vermeintlich guter Werke erkannt wird und damit zu einer Umwälzung der alten Ansichten über die guten Werke selbst führt. Auch der Fanatiker verwirft nicht nur die bösen Werke an sich, sondern auch ihre Wurzel, die böse Lust. Allein er bestimmt die bösen Lüste und guten Affekte nach den bösen und guten Werken, während der Erweckte anfängt, von dem Urtheil über die inneren Affekte auszugehn und darnach die Werke zu bestimmen. Daher möchten wir auch nicht sagen, *οὐκ ἔγνων* und *οὐκ ἤδειν* stehe hier blos hypothetisch; die Frage nach dem Subjekt dieser Aussage sei erst V. 9 aufzuwerfen (Thol.). V. 7 u. 9 bezeichnet dieselbe Erfahrung, welche Paulus als Repräsentant aller wahren Kämpfer unter dem Gesetz machte: V. 7 nach Seiten der Erkenntniß der Sünde, V. 9 nach Seiten der Aufregung der Sünde. — **Indem aber die Sünde.** Das *δέ* ist zwar „weiterführend" (Meyer), aber nicht sowohl in Bezug auf die Entwicklungsgeschichte der Sündenerfahrung, sondern in sofern als nun auch das zweite Moment derselben angegeben wird. — Die Sünde, d. h. die innerlich als Sündhaftigkeit vorhandene Sünde, die *ἐπιθυμία*, wie sie so eben als Sünde erwiesen ist. — **Sie nahm Anlaß.** Die *ἀφορμή* bezeichnet den äußern Impuls oder Anstoß im Gegensatz gegen den innern. Das *λαμβάνειν* in *λαβοῦσα* ist auch hier als sittliche Freithätigkeit zu betonen. Daher Reiche unrichtig: sie empfing Anlaß. — **Bewirkte sie in mir.** Das *διὰ τῆς ἐντολ.* ist mit *κατειργ.* zu verbinden (Rückert, Tholuck, Meyer), nicht mit *ἀφορμ. λαβ.* (Luther, Olsh., Tholuck). Der Satz enthält die Erklärung, wie die Sünde sich einen Anlaß nahm. Gerade durch das Gebot bewirkte sie; indem sie nämlich das kategorische Gebot als eine feindliche Macht ansah und sich dagegen sträubte und empörte.

Der nächste Zweck des Gebotes an sich war die Unterwerfung des Sünders; der voraussichtliche Erfolg aber war die Empörung der Sünde, und dieser Erfolg sollte die Sünde recht an's Licht bringen, um den Sünder rettungsfähig zu machen. Mißverständlich sagt Meyer: „Begierde ist auch ohne das Gesetz im Menschen, aber noch keine Begierde nach dem Verbotenen." Freilich das positive Verbot tritt erst mit dem Gesetz hervor; aber die Zerfallenheit des Sünders mit dem innern Lebensgesetz ist ja schon vollständig vorhanden. Nun aber tritt die Renitenz gegen das positive Gebot hervor, und steigert und vollendet die Sünde. — **Jegliche Begierde.** Die *ἐπιθυμία* war schon vorhin da; aber jetzt erst entfaltete und spreitete sie sich aus an dem Gegensatz. Zwingli u. A. deuten dies von der Erkenntniß der Lust; Luther u. A., Calov., Phil. richtig von der Erregung der Lust. Thol. „nach V. 11 betrügt die Sünde, wie dieses sich in der Sündenfalls-Geschichte darstellt, erscheint dem Menschen alles Verbotene als begehrenswerthes Gut, indem es aber doch verboten wird, fühlt derselbe seine Freiheit beschränkt, so braust nun die Lust stärker auf wie der Strom am Wehre;" s. 1 Kor. 15, 46. — **Denn ohne das Gesetz ist die Sünde todt.** Meyer unrichtig: „nicht aktiv, weil dasjenige fehlt, woran sie den Anlaß nehmen kann, thätig zu sein." Vielmehr kann die Sünde sich nicht nach ihrer Wurzel hin vollenden, nicht zur *παράβασις* werden. Der Mensch hat sich mit ihr gewissermaßen auf einer niederen thierischen Stufe, die scheinbar Natur ist, zur Ruhe gelegt; erst das Gebot macht ihren dämonischen Widerspruch, den thatsächlichen wie den formalen Widerspruch gegen Gott und das Göttliche offenbar (s. Kap. 8, 3). Unrichtig ist es, den Satz mit Chrysost., Calvin u. A. auf die Erkenntniß zu beschränken: sie war nicht erkannt, oder mit Calov. auf das Gewissen (terrores conscientiae); oder endlich den Begriff zu beschränken auf die Sphäre des Begehrens (Thol.). Sie hatte noch nicht ihr eigenstes Scheinleben in der *παράβασις* gewonnen. Auf den Gegensatz: **Die Sünde noch todt und ich noch lebendig** muß schon hier hingewiesen werden. **Ich aber lebte.** Zur Bestimmung des Sinnes ist der zwiefache Gegensatz anzuwenden. Paulus kann nur zuerst in dem Sinne gelebt haben, in welchem die Sünde in ihm todt war, und dann auch nur in dem Sinne gestorben sein, in welchem die Sünde in ihm lebendig wurde. — **Ich lebte.** Das Ich ist zu betonen, „der ganze Ausdruck prägnant (wogegen Reiche blos „ἐγώ)". Erklärungen:

1) videbar mihi vivere (August., Erasm. u. A.). 2) securus eram (Melanchth., Calv., Beng. u. A.), ich lebte als Pharisäer sicher dahin. 3) Dagegen sagt Meyer: Paulus meint das todtfreie (V. 10) Leben der kindlichen Unschuld (vgl. Winzer, S. 11; Umbreit in den Stud. u. Kritik. 1851, S. 637 f.), wo (wie dieser dem paradiesischen Zustand der ersten Eltern analoge Lebensstand der heitere Lichtpunkt seiner frühesten Erinnerung war) das Gesetz noch nicht in's Bewußtsein getreten, die sittliche Selbstbestimmung noch nicht geschehen, und daher das Sündenprinzip noch im Todesschlummer ist. Es ist dies allerdings ein status securitatis, aber kein unsittlicher." Tholuck erinnert an die Thatsache, daß das jüdische Kind erst mit dem 13. Jahre gesetzespflichtig wurde; tritt aber gleichwohl der Ansicht der älteren Exegeten bei und mit Recht. Den tödtenden Stachel des Gesetzes habe Paulus erst erkannt, als das Verbot der Lust an ihn herangetreten. Das Kind als Kind hat kindische Anschläge, 1 Kor. 13; es kann hier nur in Betracht kommen, in soweit sich sein religiös-sittliches Bewußtsein zu entwickeln angefangen hat. Der status securitatis aber, von welchem der Apostel hier redet, fängt da erst an, wo der status securitatis des unschuldigen Kindes aufhört. Er besteht darin, daß das sündige Leben nach dem Lauf der Welt als Natürlichkeit genommen wird, statt als Unnatur. Und dies kann auch fortdauern unter dem Gesetz, so lange das Gesetz nur als etwas Aeußeres genommen und auf's bloße Thun bezogen wird. Erst von dem Verständniß des οὐκ ἐπιθυμήσεις datirt der Apostel das wahrhafte Dasein des Gesetzes für den Menschen. Wie also Meyer oben die Erbsündigkeit zu sehr angustinisch beschrieben hat, so faßt er sie hier zu sehr nach der entgegengesetzten Seite. In historischer Beziehung hat unser Text nach Röm. 5, 13 besonders die Periode von Adam bis auf Moses im Auge. Man hat daher auch gesagt, Paulus rede hier im Namen seines Volks von dem schuldloseren, reineren Leben der Patriarchen und der Israeliten vor der Gesetzgebung (Grotius, Lachm., Fritzsche u. A.). Ohne Zweifel ist jenes historische Stadium mit gesetzt; hier jedoch waltet der psychologische Gesichtspunkt vor: das Leben des Individuums bis zu dem Verständniß des mosaischen Worts: οὐκ ἐπιθυμήσεις. Auch das Gesetz weist mit dem οὐκ ἐπιθ. über sich selbst hinaus; wie das Opfer u. s. w. — **Ich aber lebte.** Das soll heißen nach Meyer; „Der Mensch war beim Todtsein des Sündenprinzips noch nicht dem ewigen Tode verfallen. Dem physischen Tode freilich sei er durch die Sünde Adams verfallen gewesen. Wir haben diese Unterscheidung schon früher verworfen. Thatsächlich dem Tode verfallen sind erst die Verdammten am Weltende; prinzipiell verfallen sind ihm die Kinder Adams; der Lebende aber, von dem Paulus hier redet, war ihm noch nicht nach dem persönlichen Schuldbewußtsein und der persönlichen Verschuldung in der παραβάσις verfallen. — **Als aber das Gebot gekommen.** Als es mit seiner Innerlichkeit in's Bewußtsein trat. Dies gilt historisch allerdings von der mosaischen Gesetzgebung (Reiche, Fritzsche), psychologisch aber von dem bezeichneten Momente des Einblicks in's Innere. — **Da lebte die Sünde wieder auf.** Die Erklärung des ἀνέζησεν mit lebte auf (bei Rückert, de Wette u. A. (Tholuck: Das ἀνά steht wie sonst in Compositis, in der verstärkenden Bedeutung: sursum, vergl. ἀναβλέπω Joh. 9, 11 ꝛc.") wird nach den Alten u. Bengel mit Philippi von Meyer bestritten. Bengel erklärt dies: sicut vixerat, cum per Adamum intrasset in mundum. Allerdings ist die ἁμαρτία zuerst in Adam als παράβασις vollständig lebendig gewesen, und dann als solche νεκρά, bis die mosaische Gesetzgebung sie wieder lebendig machte. Dies wiederholt sich aber auch psychologisch in dem Individuum, in sofern sich wohl in seinen ersten Verschuldungen die adamitische παράβασις psychologisch mehr oder minder stark reflektirt, also ein individuelles λαμβ. des Sündenfalls stattfindet, dann aber, bis das erweckende Licht des Gesetzes in's Gewissen fällt, ein falscher Naturzustand eintritt, verbunden mit regem Lebensgefühl. — Einige Codd. lesen ἔζησε, weil der Ausdruck ἀναζῆν in der klassischen Gräcität und in der Sept. nicht vorkam. Origenes fand sich hier an einen vorirdischen Sündenfall erinnert. Coccejus: evidentius apparuit. — **Ich dagegen starb.** In demselben Sinne, wie die Sünde lebendig geworden ist, ist der Sünder gestorben. Das heißt mit dem Gefühl des Schuldbewußtseins hat sich das Gefühl der Todschuld eingestellt. Unzulänglich unterscheidet Meyer auch hier: „es ist weder vom physischen, noch vom geistlichen Tode (Semler, Böhme, Rückert u. A.) zu verstehn, sondern wie der Gegensatz εἰς ζωήν erfordert, von dem ewigen Tode. Das Gefühl der Todschuld macht keine Unterscheidung dieser Art. — **So erwies sich für mich das Gebot.** Das zum Leben sc. οὖσα. In welchem Sinne ward das Gebot also erfunden? Das Gebot hat allerdings dem das Gesetz Befolgenden Leben verheißen, 3 Mos. 18, 5; 5 Mos. 5, 33; Matth. 19, 17. Es ist jedoch mißverständlich, wenn so in's Allgemeine hin gesagt wird: „an die Befolgung der mosaischen Gebote war die Verheißung des Lebens geknüpft". (Meyer.) Der Sinn ist vielmehr von Anfang an der, daß sich die Art der Verheißung bedingt durch die Art der Befolgung. Die äußerliche Befolgung hat auch nur eine äußerliche Verheißung, oder eine Verheißung des Aeußerlichen (2 Mos. 20, 12). Dies ist aber für den Frommen nur die Figur einer höheren Befolgung und Verheißung. Der Selbstgerechte dagegen machte sich aus jener Verheißung einen Fallstrick. Im höchsten Sinne nun hat das Leben nach dem Gesetz des Geistes, d. h. im Glauben, der des Gesetzes Ende ist, die ζωὴ αἰώνιος zur Folge. Nur liegt in der Mitte zwischen Beiden der Uebergang vom Tode zum Leben. Gerade das verinnerlichte Streben, das Gesetz zu erfüllen, hat den Tod zur Folge. Dies ist ein Ergebniß, welches dem εἰς ζωήν zu widersprechen scheint, und doch nicht widerspricht, sondern ganz gemäß ist. — **Eben dasselbe.** Wir halten dafür, daß dem Sinne gemäß αὕτη zu lesen ist (mit Lachm., de Wette, Phil.), nicht αὐτή mit Meyer und Tischendorf. Denn das Gesetz hat sich nur vorübergehend als dasselbe Lebensgesetz in ein Todesgesetz verwandelt; es ist aber nicht bleibend zu einem Todesgesetz geworden. — **Denn die Sünde.** Nicht das Gebot an sich ist ein Gebot zum Tode geworden; die Sünde vielmehr hat es dazu gemacht. In wiefern? Die Sünde nahm einen Anlaß oder machte sich einen Anlaß. Daß sie ihn am Gebot nahm, ist vorausgesetzt und erklärt sich aus dem

Folgenden. Für die Verbindung des διὰ τῆς ἐντολῆς mit ἐξηπάτησέ με spricht das folgende καὶ δι' αὐτῆς ꝛc. Erst machte sie das Verbot zum Reizmittel, dann zum Verdammungsmittel. Also was vom Satan gilt, daß er erst Verführer des Menschen ist, dann Verkläger, gilt auch von der Sünde. Unsere Stelle erinnert an die Schlange im Paradiese, wie 2 Kor. 11, 3. Worin aber bestand der Betrug der Sünde? Phil.: „indem die Sünde mir das Gesetz, in dem ich einen Wegweiser zur Gerechtigkeit zu haben meinte, zum Beförderungsmittel der Ungerechtigkeit ausschlagen ließ." Nicht deutlich! Sie betrog mich, indem sie mir das Gesetz als eine Schranke darstellte, welche mich von meiner Glückseligkeit zu trennen schien. Sie reizte mich mit einem Scheinbild der Glückseligkeit hinter jener Schranke zur Uebertretung. Demzufolge genügt es auch nicht, den folgenden Satz: **sie tödtete mich**, so zu erklären: Die Sünde überließ mich dann dem Gesetz, daß es mich tödtete. Vielmehr hat die Sünde dann auch nach dieser Seite das Gesetz gefälscht, indem sie meinen wohlverdienten Tod mir als rettungslos, oder meinen Richter mir als meinen Feind erscheinen ließ (s. 1 Mos. 3; Hebr. 2, 15; 1 Joh. 3, 20). Tholuck: „Ausspruch des Simeon Ben Lakisch: Die böse Natur des Menschen steht alle Tage gegen ihn auf und sucht ihn zu tödten (Vitringa observ. sacr. II, 599), auch wird das מַלְאַךְ הַמָּוֶת als Todesengel bezeichnet." — **So ist also das Gesetz heilig.** Nicht nur unschuldig (Thol.), sondern absolut von der Sünde geschieden und der Sünde entgegengesetzt. Und zwar gilt dies nicht nur von dem Gesetz im Ganzen, sondern auch von seiner Explication in dem einzelnen Gebot. Das Gebot ist erstlich heilig nach seinem Ursprung als Gottes Gebot, zweitens gerecht als Einzelbestimmung des Gesetzes, des Systems der Gerechtigkeit (Meyer: „recht beschaffen, sowie es sein soll"), und gut, d. h. nicht etwa in vagem Sinne trefflich (Meyer, Phil. u. A.), sondern nach dem Begriff des Guten: wohlthätige Lebensförderung an sich trotz seiner Todeswirkung an mir, ja auch durch seine Todeswirkung. Die Bezeichnung gut weist schon auf den seligen Ausgang der göttlichen Traurigkeit und auf das Evangelium hinüber. Die ausführliche Apologie des Gebotes ist allerdings (nach Meyer) dadurch veranlaßt, daß die ἐντολή gerade als das Objekt der Sünde V. 7 bezeichnet war.

Zweiter Absatz: Das Gesetz im Verhältniß zum Sünder (V. 12 u. 13). — **Also das Gute mir zum Tode?** Tholuck: „Das μέν in V. 12 bereitete auf den Gegensatz vor ἡ δὲ ἁμαρτία κτλ. Doch abermals trägt der Apostel seine Gedanken in der Form der Widerlegung einer gegnerischen Consequenz vor: Das ἀγαθόν sollte nur heilsame Früchte erwarten lassen." — Allerdings ist der Ausdruck ἀγαθή das neue, jetzt zu lösende Problem. Daß das Gebot als ein heiliges und gerechtes den Tod brachte, war nicht so sehr zu verwundern; aber ein Räthsel war es, daß es als ἀγαθή den Tod bringen sollte. Die Erklärung dieses Räthsels will dann auch zeigen, wie das Gesetz die große Wendung herbeigeführt hat: Durch den Tod zum Leben! Gereichte das Gute selber und unmittelbar mir zum Tode? Diese Consequenz ist wieder abzuweisen mit einem μὴ γένοιτο. — **Sondern die Sünde.** Die nämlich gereichte mir zum Tode. „Ganz falsch construiren Luth., Heum., Carpz. ꝛc.: ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη (ἦν) θάνατον, ἵνα φανῇ ἁμαρτία" (Meyer), so auch die Vulg. — **Damit sie erschiene als Sünde.** Dies war also der nächste Zweck des Gesetzes: Die Sünde sollte als Sünde erscheinen (Ephes. 5, 13; 1 Mos. 3: Adam, wo bist du?). Und das ist nun der Begriff der vollständig entlarvten Sünde, daß sie gerade durch das Gute, durch Mißdeutung und Mißbrauch desselben den Tod wirkt. So wird in erster Potenz das Gesetz zum Reizmittel der Sünde zum Tode gemacht, so in zweiter Potenz weiterhin das Evangelium zum Geruch des Todes, so in dritter Potenz die Wahrheit zur kräftigen antichristlichen Lüge (2 Thess. 2, 11). Tholuck: „Es sollte das Wesen der Sünde dadurch offenbar werden: sie sollte als eine solche erscheinen, welche sich des Guten selbst als Mittel des Verderbens bediene, auf diese Weise sollte das Gebot zum Mittel werden, die Sünde desto verabscheuungswürdiger erscheinen zu lassen. Scholion Matthäi: „ἵνα αὐτὴ ἑαυτὴν ἐλέγξῃ, ἵνα ὅλη τὴν ἑαυτῆς πικρίαν ἐκκαλύψῃ." Dazu die trefflichen Worte: „In der That: Wie es das Majestätsrecht des Guten ist, auch das Böse seinem Erfolge nach zum Guten zu kehren, ist es der Fluch der Sünde, das Gute in seinen Wirkungen zum Bösen zu verkehren. Auf dem διὰ τοῦ ἀγαθοῦ liegt also ein Nachdruck, weßhalb es vorangestellt." Meyer behauptet mit Recht gegen Reiche, dieses ἵνα sei telisch, im Gegensatz gegen die ekbatische Fassung. Der Tod war zwar schon vor dem Gesetz da, aber die Sünde machte ihn durch das Gesetz vollständig fertig; κατεργαζομένη. Das zweite ἁμαρτία ist Prädikat. Nicht das Gesetz ist Sünde; die Sünde entlarvte sich vollständig als Sünde, indem sie selbst das Gute zum Mittel des Bösen machte. — **Damit die Sünde über die Maßen sündhaft.** Καθ' ὑπερβολήν. Oefter bei Paulus. 2 Kor. 1, 8; 4, 17; Gal. 1, 13. Das ἁμαρτωλός erscheint als Andeutung, daß die Sünde wie ein Scheinmensch aus der wirklichen Menschennatur hinausgestoßen werden soll zur Vernichtung.

Dritter Absatz: Der Sünder im Verhältniß zum Gesetz (V. 14—23). — **Daß das Gesetz geistlich ist.** Οἴδαμεν nicht οἶδα μέν (Hieronymus ꝛc.). Das ist das den Christen gemeinsame spezifische Wissen, daß die Religion Innerlichkeit ist, daß das Gesetz falsch verstanden wird, wenn es von der σάρξ äußerlicher Gesinnung zu einer σάρξ äußerlicher Vorschriften, zu einem Complex von Endlichkeiten gemacht wird, während es seinem Wesen nach von geistlicher Art ist; d. h. in jedem Titelchen die Unendlichkeit des Geistes Gottes offenbarend, auf den Geist sich beziehend. Das γάρ soll nun die hartnäckige, bösartige Natur der Sünde erklären. Das Gesetz ist nur in seiner Form γράμμα, seinem Wesen nach ist es göttlich, pneumatisch (Meyer). Erklärungen: 1) Vom Heiligen Geist eingegeben (Theodoret); 2) eine himmlische und angelische Gerechtigkeit fordernd (Calv.); 3) auf die höhere geistige Natur des Menschen sich beziehend (in verschiedenen Deutungen von Beza, Reiche, de W. u. Rückert); 4) in suo genere praeclarum et egregium (Koppe u. A.); 5) der geistliche, nicht

buchstäbliche Sinn des Gesetzes ist gemeint (Orig.); 6) geistig wirkend διδάσκαλος ἀρετῆς ꝛc. (Chrys.); 7) zu seiner Erfüllung die Bedingung des Geistes voraussetzend (Thol.); 8) in seiner Beschaffenheit identisch mit der des Heiligen Geistes (Meyer). Der Begriff πνευματικός bezeichnet seine einheitliche Geistigkeit (Jak. 2, 10), die absolute Einheit seines Ursprungs, seiner Momente und seines Zwecks in dem göttlichen Geiste, der sich im Menschengeiste offenbart, im Gegensatz zu der Voraussetzung seines endlichen Motivs, seiner endlichen vereinzelten Gliederung und seines endlichen Zwecks. — **Ich aber bin fleischartig.** Das ἐγώ, gemäß der oben genannten ἰδίωσις, ist Paulus in der Darstellung seines Standpunktes unter dem Gesetz, zur Darstellung der Entwickelungsgeschichte des unter dem Gesetze stehenden Menschen. Meyer: Der noch unerlöste ἐγώ, welcher in der tiefen Noth, die ihn dem Gesetze gegenüber drückt, V. 24 nach der Erlösung seufzt." Mit Recht behauptet derselbe gegen Phil. die Identität des Subjekts durch den ganzen Abschnitt hindurch. Dagegen werden die Präterita von V. 7—13 und die Präsentia V. 14 ff. von Meyer unrichtig so unterschieden, dort habe Paulus seine psychologische Geschichte vor und unter dem Gesetz gegeben, jetzt schildere er seine dem pneumatischen Wesen des Gesetzes entgegenstehende Verfassung. Vielmehr hat er bis V. 13 die Genesis des eigentlichen innerlich gesetzlichen Standpunktes geschildert. Jetzt aber von V. 14 beschreibt er die ganze Entwickelung dieses Standpunktes, d. h. den innern Kampf des Sünders, welcher die Innerlichkeit des Gesetzes erkannt hat. Fleischartig. σάρκινος, fleischern, von Fleischesart (2 Kor. 3, 3; 1 Kor. 3, 1). Das Wort könnte auch fleischlich übersetzt werden, wenn dies nicht conventionell wäre für die Bedeutung fleischlich gesinnt, σαρκικός. Nach Meyer soll σάρκινος „stärker colorirend" sein als σαρκικός, mit Beziehung auf Joh. 3, 6; dies verhält sich aber ungefähr umgekehrt, da unter σαρκικός fleischlich gesinnt zu verstehen ist, unter σάρκινος fleischlich geartet, gestimmt, disponirt; ein Wesen, dessen natürliche Selbstbestimmung und Weltanschauung äußerlich ist, gemäß der σάρξ. (Ueber den Gegensatz der Lesarten vgl. noch Thol. S. 363.) Das σάρκινος wird gleich weiterhin erklärt: verkauft unter die Sünde. Einerseits freilich spricht dieser Sklavenstand die völlige Abhängigkeit des Sünders von der Sünde aus; andererseits aber auch schon seine Unfreiwilligkeit und Reuitenz gegen dieses Verkauftsein, was nicht zu übersehen ist. Dies geschieht freilich, wenn man wie Tholuck und Meyer das σάρκινος lediglich als Steigerung von σαρκικός ansieht. Daher hält Tholuck auch die Aeußerung von Bengel für subtilisirend: servus venditus miserior est quam verna, et venditus dicitur homo, quia ab initio non fuerat servus. Mit Recht bemerkt Meyer, daß schon dieser Zug gegen Augustins Erklärung der Stelle von dem Wiedergeborenen spreche. Aehnliche Stellen 2 Kön. 17, 17; 1 Makk. 1, 15. — (V. 15 u. 16): **Denn was ich ausübe, erkenne ich nicht.** Damit ist nun deutlich die Offenbarung der Verdunkelung der Intelligenz ausgesprochen. Es fehlt in diesem Zustande die Hegemonie des bewußten Geistes; aber das Bewußtsein dieses Mangels hat sich eingestellt. Meyer erinnert an die Analogie des Sklaven, welcher als Werkzeug seines Herrn handelt, ohne des eigentlichen Wesens und Zweckes dessen, was er thut, sich bewußt zu werden. So steht aber dieser Sklave nicht ganz, denn das weiß er wenigstens, daß er nicht vollbringt (πράσσω), was er will oder möchte, und daß er vielmehr thut, (ποιῶ), was er haßt. Eins also dämmert ihm auf, daß er in düsterer Selbstverwirrung handelt, und zwar im Widerspruch gegen ein besseres aber ohnmächtiges Begehren und Verabscheuen. Der Sinn der Stelle wird verwischt, wenn man mit Augustin, Beza, Grotius u. A. γινώσκω erklärt: ich billige. (Berufung auf Matth. 7, 23; Joh. 10, 14; 2 Tim. 2, 19 u. A.). Hier liegt übrigens noch nicht der Nachdruck auf dem θέλειν (was Tholuck auf eine bloße velleitas deutet, Meyer auf ein wirkliches, entschiedenes Wollen, das aber doch nur Theorie bleibe!) und μισεῖν, sondern auf dem οὐ γινώσκω. Das Wollen ist hier das bessere Sehnen und Streben des zur Innerlichkeit erwachten Menschen. Zuvörderst wird sich der Sünder selber in den Widersprüchen seines Thuns und Lassens ein düsteres Räthsel. (Ueber die wunderliche Erklärung von Reiche: der sündliche Jude thut das Böse, welches der sündenfreie Jude nicht billigt, s. Meyer. Ebenso über Aussprüche, dem vorliegenden verwandt, bei Epiktet: ὁ μὲν θέλει (ὁ ἁμαρτάνων) οὐ ποιεῖ, καὶ ὁ μὴ θέλει, ποιεῖ; und Ovid: video meliora proboque, deteriora sequor. Noch andere Beispiele bei Tholuck S. 366.) Ueber die Erklärung unserer Stelle vom Wiedergeborenen bei Philippi, s. Tholuck S. 355. Die Wahl der Ausdrücke ist sehr fein: von dem wirklichen θέλειν im Geiste kommt es nicht zum konsequenten kräftigen πράσσειν; selbst das μισεῖν aber kann ein minder starkes ποιεῖν des Widerwärtigen nicht verhindern. — **Wenn ich aber was ich nicht will, das thue.** Nun tritt über dem erkannten Zwiespalt zwischen Wollen und Thun die geistige Zustimmung zu dem Gesetz ein. Indem der Sünder sich auf die Seite seines erwachenden Wollens stellt mit seinem Urtheil, stellt er sich mit seinem Urtheil auf die Seite des Gesetzes. Dies ist der erste Ruck auf dem Wege der Selbsterkenntniß: Beistimmung zum Gesetz gegen das eigene Thun. Das Gesetz wird aber damit zugleich als gut erkannt im eminenten Sinne, als edel, idealisch über dem Leben stehend, καλός. „Die gewöhnliche Fassung: ich räume dem Gesetze ein, daß es gut sei, vernachlässigt das συν", Meyer. Gegen die Beziehung des τῷ νόμῳ auf συν, s. Tholuck. Ebendaselbst Citate aus Chrysost. und Hugo a St. Vict. über den angeborenen Adel der Seele. — (V. 16 und 17): Die Beleuchtung der Verdunkelung des Willens. **Nun aber übe nicht mehr ich.** Tholuck: „Νυνί Aug. nunc in statu gratiae — vielmehr die Bezeichnung der Schlußfolge." Es bezeichnet aber nicht blos eine Fortbewegung in der Betrachtung, sondern auch in dem dargestellten Subjekt. Die Intelligenz ist zuerst auf die Seite des Gesetzes getreten; jetzt thut dies auch der eigentliche Wille des Ich. Der Sünder unterscheidet zwischen seinem ἐγώ, was nun aus der Verdunkelung der Persönlichkeit auftaucht, und der Sünde, die in ihm wohnt — jetzt gleich einem fremden bösartigen Beiwohner. Er stellt sich mit seinem Ich und seinem Willen auf die Seite des Gesetzes und sagt der schlechten Seite seines Zustandes ab. Zu betonen sind das ἐγώ wie das κατεργάζομαι. Das αὐτό ist das, was er nach V. 16 mit seinem eigentlichen

Willen nun nicht mehr will. Aber in ihm wohnt zugleich die Sünde. Der Apostel unterscheidet zwischen dem ἐγώ und einer Ichheit im weiteren Sinne, mit dem ἐμοί bezeichnet, worin die Sünde wohnt. So Tholuck mit Recht gegen Krehl. — **Denn ich weiß, daß nicht wohnhaft.** Nähere Bestimmung über das Wohnen der Sünde in ihm. Dies ergibt sich daraus, daß das Gute nicht in ihm wohnt, d. h. nicht in seinem Fleische. Zu beachten ist der negative Ausdruck: Wenn in einem sittlichen Wesen nicht Gutes wohnt, so wohnt das Gegentheil in ihm, die Sünde. Die σάρξ ist hier fixirt als die andere Seite des ἐγώ, welche mit diesem den ganzen Menschen constituirt. Man kann die σάρξ aber weder mit dem Leibe, noch mit den ἐπιθυμίαι des Leibes allein identifiziren (die griechischen Väter). Tholuck führt dafür an die verschiedenen Ausdrücke ἐν τοῖς μέλεσι und V. 24 das σῶμα τοῦ θαν. Aber auch diese Bezeichnungen sind nicht materiell zu verstehen. Die σάρξ ist die endliche äußere Natur, Beziehung und Anschauungsweise, die endliche Richtung nach ihrer geistigen und sinnlichen Seite, wie diese allerdings ihre substantielle Basis in der äußeren σάρξ hat. Calvin deutet σάρξ hier von der menschlichen Natur; besser wäre zu sagen: in meiner Natürlichkeit. Flacianische, gnostische und manichäische Bestimmungen liegen von der Aussage des Apostels weit ab. Ein eigentliches „sittliches Wollen und Wirken" (Meyer) kann der Apostel als ἀγαθόν in seiner σάρξ nicht gesucht haben, sondern nur die religiös-sittliche Virtualität oder Virtuosität. Aber auch diese vermißt er in ihr; woraus sich der entgegengesetzte Hang ergibt, ein pseudoplastischer Wille des Fleisches. — **Denn das Wollen ist mir vor der Hand.** Nicht: „ist in mir vorhanden;" Meyer, der sich aber selber corrigirt, wenn er sagt: Paulus stellt die Sache so dar, als ob er in seiner Persönlichkeit, als in einer räumlichen Sphäre sich suchend, darnach umsehe. „Das θέλειν liegt gleich bei ihm; vor seinem Blicke." Gleich hat er das Wollen vor Augen, aber das Gute vollbringen — dies Kleinod kann er nirgend finden. Erklärungen: ich gewinne es nicht; kann es nicht ꝛc. (Estius, Flatt ꝛc.). Zu betonen ist erstlich das κατεργάζεσθαι und zweitens das καλόν. Von der justitia civilis ist nicht die Rede, sondern von der Durchführung des Idealen. Das ἐγώ ist noch nicht der neue Mensch des Geistes (Phil.); es ist das bessere Selbst als ein erwachter sittlicher Wille, dem der gewohnte Hang des Fleisches überall die Zielpunkte verrückt und den Weg verlegt. — (V. 19 u. 20): Die Offenbarung der Verdunkelung und des Zwiespalts im unbewußten Lebensgrunde, d. i. im Gefühlsleben. — Nach Tholuck und Meyer haben wir in diesen Versen nur Beweise für das Vorige. Meyer: V. 19 Beweis von V. 18, und V. 20 Beweis von V. 17. Allein das Neue V. 19 ist der starke Ausdruck: ὁ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο πράσσω. Dies deutet auf einen Springquell des bösen Handelns, der unmittelbar vom unbewußten Leben gegenüber dem bewußten ausgeht. Und dies ist das Dunkel des Empfindungslebens. V. 20 gibt denn auch den eigentlichen Urheber dieser Thaten des Menschen wider seinen Willen an: es ist die in ihm wohnende Sünde, das habituelle Empfindungsleben. Auch von diesem in seiner Verdunkelung sagt er sich jetzt in seinem bewußten Selbstgefühl, in seinem Ich, los. Nun aber steht gewissermaßen oder scheinbar eine fremde Persönlichkeit mit einem fremden Gesetz in ihm auf wider die erwachende Persönlichkeit seines inneren Menschen. — (V. 21 u. 22): Die Aufdeckung der inneren Zerrissenheit im Menschen überhaupt; der Zwiespalt zwischen der wahren Persönlichkeit und der Scheinpersönlichkeit mit ihrem Scheingesetz. **Ich entdecke also das Gesetz.** Schwierigkeit der Stelle, weßhalb Chrysostomus dieselbe ἀσαφὲς εἰρημένον genannt, Rückert ihre Erklärung aufgegeben. Erklärungen: a) Das mosaische Gesetz ist gemeint; ὅτι für weil. „Ich finde also das Gesetz für mich, sofern ich gewillt bin, das Gute zu thun, weil mir das Böse vorliegt." D. h. deßwegen ist das Gesetz für mich bestimmt, weil ich den Willen habe, das Gute zu thun, aber das Böse ꝛc. (Orig., Chrysost., Theod. v. Mopsv., Theophyl., Bengel ꝛc. Meyer, auch Ulfilas. S. die Note bei Tholuck S. 372: invenio nunc legem, volenti mihi bonum facere, nam mihi adest malum). Man kann dafür sagen, daß dies allerdings auch den Ursprung des Gesetzes bezeichnet; jener Widerspruch hat dasselbe nöthig gemacht. Gleichwohl ist diese Erklärung durchaus unhaltbar. 1) Schon von Anfang, d. h. von V. 7 an, hat der Sprecher gewußt, daß das Gesetz für ihn bestimmt ist. 2) Hier ist nicht mehr vom Gesetz für den Sünder die Rede, sondern vom Verhältniß des Sünders zum Gesetz: Die Erklärung also ganz gegen den Zusammenhang. 3) Die Erklärung: jetzt habe ich das Gesetz entdeckt als ein Gesetz für mich, wäre wunderlich. 4) Das Gesetz ist vorab auch für den, bei dem sich das Wollen des Guten noch nicht entwickelt hat, während für den hier geschilderten Zustand die Gesetzesstufe bald zu Ende geht. Hofmanns Modifikation macht die Sache nicht besser: Daß mir immer nahe liegt, das Böse zu thun, läßt mich erkennen, daß das Gesetz mir, der ich es thun will, das Gute ist. Das hat er schon V. 12 deutlicher gesagt. Eigentlich aber ist es auch hier noch nicht entschieden, daß das Gesetz auch ihm das Gute ist. Andere Fassung vom mosaischen Gesetz: Ich finde also an mir, der ich das Gesetz zu thun gewillt bin, das Gute (Gesetz nämlich), daß mir das Böse vorliegt (Homberg, Knapp, Klee, Olsh., Fritzsche ꝛc.). Nichtssagende Wiederholung des Früheren. Auch ist das ποιεῖν τὸ καλόν nicht zu trennen. b) Das Gesetz bezeichnet hier eine allgemeine Norm, eine Nothwendigkeit." Ich finde also an mir, der ich gewillt bin das Gute zu thun, das Gesetz, daß mir das Böse vorliegt (Luther, Beza, Calvin u. v. A., de Wette u. Phil.). Also wäre der Sinn derselbe, wie bei dem Ausdruck ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσι. Dagegen bemerkt Meyer, nach dem ganzen Context könne νόμος nichts anderes sein als das mosaische Gesetz. Eine abändernde Bestimmung trete erst mit V. 23 ein. Auch könne das ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται nicht als νόμος dargestellt werden; es sei etwas Empirisches, eine Erscheinung. Weßhalb aber kann denn der Apostel sogar die Regungen in den Gliedern ein Gesetz nennen? Weßhalb den alten Menschen, der doch kein Mensch ist, einen Menschen? Auch bei dieser Fassung im Allgemeinen aber fragt sich, ob der Sinn ist: ich finde mir, oder an mir, das Gesetz ꝛc. wie vorhin; oder ich finde das Gesetz, daß mir, der ich das Gute thun will ꝛc. (Grot., Limb., Winer). Diese Fassung

ist entschieden vorzuziehen sowohl dem Ausdruck als dem Sinn gemäß. Denn hier löst sich das Eine Gesetz sogar in eine Gruppe von Gesetzen auf. Das Gesetz Gottes wird für den Apostel nunmehr zum Gesetz seines Gemüthes, das fremdartige Gesetz in seinen Gliedern wird in seiner Wirkung zum Gesetz der Sünde. Dieser Gegensatz von Gesetz und Gesetz aber ist so furchtbar stark, daß er dem Apostel selbst wie ein Gesetz des sittlichen Widerspruchs für sich erscheint. Und zwar eines furchtbar starken Widerspruchs, denn gerade wenn er das Edle, Hohe, Große thun will (z. B. die alttestamentliche Theokratie schützen), dann gerade ist ihm das Schlechte zur Hand (die Verfolgung der Christen). Daher löst sich dies Eine Gesetz nun auch auf in Zwei. — **Denn ich habe Lust an dem Gesetz Gottes.** Tholuck: „Die zwei in der Einen Ichheit widerstreitenden Mächte (V. 17) werden lokal vertheilt, die eine ist im Innern des Menschen, die andere draußen in den Gliedern; auf dem Wege von dem innern Menschen zu dem äußern, d. i. zu den ausführenden Organen, wird der Wille gefangen genommen." Die genannten Mächte aber nehmen hier konkrete Gestalt an. Das sittliche Urtheil V. 15 u. 16; der sittliche Wille oder das Ich V. 17 u. 18; die sittliche Innerlichkeit V. 19 u. 20 ist jetzt zum innern Menschen geworden, der seine Lust hat an Gottes Gesetz. Dem aber tritt eben jetzt die Sünde in den Gliedern mit der Macht eines fremdartigen Gesetzes entgegen, so daß ein Riß durch sein ganzes Wesen geht, bei welchem sogar derselbe, der am Anfange des Prozesses Sklave war, jetzt in Folge seiner ohnmächtigen Renitenz zum Kriegsgefangenen der Sünde wird. Der ἔσω ἄνθρωπος ist nicht sowohl der νοῦς oder τὸ νοερόν (Theod. u. Gennad.) selbst, als vielmehr der im νοῦς seinen Standpunkt, sein Prinzip erwählende Mensch (erst am Schluß V. 25 ist dieser Standpunkt wirklich gewonnen). Es ist auch in sofern der innere Mensch, als er sich fast verzweifelnd aus dem Vorwerk seines äußern Lebens zurückzieht. Aehnlich wie die Griechen erklärt Lyra: in homine duplex pars, ratio et sensualitas, quae aliter nominantur caro et spiritus, homo interior et exterior. Erinnerung an den platon. Sprachgebrauch: Bei Plato und Plotin finden sich die termini ὁ εἴσω ἄνθρωπος, ὁ ἐντὸς ἀ., ὁ ἀληθὴς α. Tholuck dagegen will unter dem ὁ ἔσω ἀνθρ. nach Analogie von ὁ καινὸς ἀνθρ., ὁ κρυπτὸς τῆς καρδ. α. (1 Petr. 3, 4) eher das ganze innere Ich des Menschen als ein einzelnes Vermögen verstehen, den innern Menschen, der vom Gewissen sich leiten läßt, den Gewissensmenschen. Die Sache ist jedoch damit nicht erledigt. Denn das ist keine Frage, daß der eigentliche wahre Mensch zu Gott geschaffen ist; dasselbe gilt ja auch von Fleisch und Blut, ontologisch betrachtet. Es fragt sich, welchen aktuellen Standpunkt der Apostel hier bezeichnet, und das ist nach seiner Antithese dieser, wo er sein inneres Wesen als den wahren Menschen von dem Gegensatz und Widerstreit des Gesetzes in seinen Gliedern unterscheidet. In dieser Selbsterfassung nun hat er seine Freude am Gesetz, was mehr ist als das σύμφημι V. 16. Meyer will auch hier in dem συνήδομαι das Gesetz als ebenfalls sich mitfreuend bezeichnet finden, worüber s. Tholuck 367. Luther, Calvin u. A. haben hier die Bezeichnung des wiedergeborenen Menschen gefunden. Als Durchgangspunkt hat der hier bezeichnete Standpunkt seine Wahrheit, doch ist er mißverständlich als Theorie und Grundgesetz des Lebens von den Dualisten fixirt worden. — **Ich erblicke aber ein fremdartiges Gesetz.** Das Erblicken bezeichnet sein Befremden. Wie das ἕτερον sich auch hier von dem ἄλλον unterscheidet, dafür dient Gal. 1, 6 u. 7 zur Erläuterung. Sowie dort das ἕτερον εὐαγ. kein wahres Evangelium ist, so ist dieser ἕτερος νόμος kein wahrhafter νόμος. Wie könnte auch das eine wirkliche Gottesgesetz mit dem andern sogar auf dem beständigen Kriegsfuß stehen? — **In meinen Gliedern.** Das nämlich in meinen Gliedern wirksam ist. Fritzsche construirt: Das in meinen Gliedern widerstreitet. Falsch: Denn der Streit entscheidet sich nicht in den Gliedern. Die σάρξ, wie sie geistig verstimmt die Basis der Begierden geworden ist, hat ihr Wesen in ihrer Vereinzelung, in der Getheiltheit ihrer Glieder; daher ist das Scheingesetz in den Gliedern wirksam. Früher war dieses Gesetz Herrscher, und das ἐγώ war Knecht; jetzt, nachdem das ἐγώ sich von der sündlichen σάρξ als innerer Mensch für sich unterschieden hat, führt die Sünde von den Gliedern aus förmlich Krieg, aber mit der Geltendmachung eines Gesetzes, das sie als Gesetz der Natur oder auf ähnliche Weise bezeichnet. Gleichzeitig mit der Thatsache, daß der Kämpfende das mosaische Gesetz wieder als den Ausdruck seiner innern Gesetztheit anerkannt und zum νόμος seines νοῦς, seines persönlichen Bewußtseins gemacht hat, hat die Sünde sich den Schein eines in den Gliedern geltenden Naturgesetzes gegeben. Sie widerstreitet dem innern Menschen und überwindet ihn; das Ich sieht sich gefangen in ein fremdartiges Gesetz, was nun frech als Gesetz der Sünde hervortritt, d. h. die Sünde will sich nun geltend machen als eine unüberwindliche Fatalität. — Meyer will den Genitiv νόμος τοῦ νοός nicht subjektiv nehmen, sondern lokal. Er will ihn ferner von dem νόμος τοῦ θεοῦ (gegen Usteri, Köllner ꝛc.) unterscheiden, ohne zu bemerken, daß sich jetzt der νομ. τ. θ. in dem νομ. τ. νοός reproduzirt hat. Der νοῦς bezeichnet eben das denkende und sittliche Bewußtsein, welches den Kern der Persönlichkeit constituirt. Ferner heißt es bei Meyer: nicht der inwendige Mensch werde gefangen genommen, denn der bleibe an und für sich betrachtet immer dem Gesetze Gottes dienstbar (V. 25), sondern der Mensch der Erscheinung. Aber von dem Menschen der Erscheinung geht ja die Kriegführung aus! Richtig freilich ist, daß in τῷ νόμ. τῆς ἁμαρτ. das τῷ νόμ. nicht instrumental ist (nach Chrysost. u. A.), sondern den Dat. commodi bezeichnet. Ueber die verschiedenen Unterscheidungen zwischen dem Gesetz in den Gliedern und dem Gesetz der Sünde s. Meyer 228 (Köllner: Forderungen der Sinnlichkeit und die Sinnlichkeit selbst). Wir unterscheiden zwischen dem ersten Anschein und der schließlichen Erscheinung: Das Gesetz in den Gliedern gibt sich aus oder erscheint dem Sünder zuerst als Gesetz der Natur; dadurch nimmt es ihn gefangen und es erscheint ihm dann schließlich als Gesetz der Sünde, Nomos der Anomie, der Unnatur. Mit der Deutung auf den wiedergeborenen Menschen hängt es zusammen, wenn Pareus unter den μέλη die pars nondum regenita verstanden hat. Wenn Calov und Socin meinten, die facultates interiores seien mit ein-

begriffen, so deuteten sie darauf hin, daß nicht die *μέλη* für sich, sondern nur im Zusammenhang mit geistigen Dispositionen, den Schein einer bösen Heteronomie bilden können.

Vierter Absatz. Der Uebergang vom Gesetz zum Evangelium (V. 24. 25). Charakteristisch in Bezug auf das Verständniß ist es, daß man V. 24—25 hat in Parenthese setzen wollen bis zu *ἡμῶν*; Grotius und Flatt V. 25 bis *ἡμῶν*. — Tholuck: Wie bei dem sittlich Leichtsinnigen eine solche täglich sich erneuernde Erfahrung den Absageruf an die Tugend hervorruft: „du bist mir zu schwer; nimm hin den Kranz und laß mich sündigen, so bei dem sittlich ernsten Kämpfer den Angstruf nach einer Befreiung und nach Siegeskraft". Wobei er noch hinzusetzt: „Gemäßigt erklingt dieser Angstruf bei dem Herrn Ritter Michaelis: „Es ist die Klage eines ängstlichen Juden, dem Paulus antwortet: „ich habe Gottlob nicht nöthig, so zu klagen". — Der innerlich sittliche Kämpfer aber, welcher einmal bis zu dieser Station gekommen ist, kehrt nicht leicht um. De Wette sagt ganz treffend: „aus dem Bisherigen folgt nun das Bedürfniß der Erlösung, welches die Gnade Gottes durch Christum befriedigt hat." — **Ich elender Mensch.** *ταλαίπωρος*, eigentlich abgearbeitet (*τλῆναι πῶρος*, callum pati). Aehnlich den Bezeichnungen Matth. 11, 28. Es ist der Hülferuf der Verzweiflung an der eignen Gerechtigkeit, der vollendeten Buße, die im Begriff ist, sich in den Glauben zu verwandeln, den aber das Gesetz nicht geben kann. Die Buße fragt, der Glaube antwortet. (Reiche's Erklärung: der Hülferuf der jüdischen Menschheit, wonach dann Kap. 8, 1 ein Erlöster antwortet. Dabei soll *εὐχαριστῶ* bis *ἡμῶν* ein Glossem sein.) — **Wer wird mich erlösen.** Ῥύομαι Septuaginta pro יַצִּילֵנִי, הוֹשִׁיעַ ꝛc. Es bezieht sich sowohl auf die prinzipielle Erlösung, wie eben in unsrer Stelle, als auch auf die fortgehende und die schließliche Erlösung, Matth. 6, 13. — **Von diesem Leibe des Todes.** Erklärungen: Verbindung des *τούτου* mit *σώματος*. „1) Die Universitas vitiorum. (Ambros., Calv.); mors velut corpus quasi res per se subsistens (Piscator, Crell). Wie das Rabbinische גּוּפָה corpus mortis pro ipsa morte (Socin, Schöttgen). Wolf: mortifera peccati massa. Flatt: Das System von sinnlichen Neigungen, welches Ursache des Todes ist. Gegen diese Erklärungen bemerkt Thol.: aber der Leser wird die Voraussetzung mitbringen, daß *σῶμα* in keinem anderen Sinne gemeint sei als *σῶμα ἁμαρτίας, τὸ θνητὸν σῶμα* Kap. 6, 12. Wir bemerkten jedoch schon, daß diese beiden Begriffe grundverschieden sind. Die vorstehende Erklärung bedarf nur einer genaueren Begründung. 2) Dieselbe Verbindung des *τούτου* mit *σώματος*. Der Sinn: Sterblicher Leib a) Sehnsucht nach dem Tode (Chrys., Theodoret, Erasm., Koppe u. A.) nach Meyer; wogegen Thol. berichtigend: sie haben nicht auf der negativen Seite den Wunsch nach Befreiung von dem Todesleibe gemeint, sondern auf der positiven Seite den Wunsch nach Verklärung, Ueberkleidung des Leibes. b) Olshausen: der Geist möge den sterblichen Leib lebendig machen u. s. w. 3) der Tod als ein Ungeheuer mit einem Leibe vorgestellt, welches das *ἐγά* zu verschlingen droht" (Reiche). Verbindung des *τούτου* mit *θανάτου*. **Von dem Leibe dieses Todes.** (Vulg., Ulf., Luther, Fr., de Wette, Thol., Meyer.) a) *θάνατος* ist gleich vitiositas (Calvin u. A.); b) „Tod heißt er hier den Jammer und die Mühe im Streit mit der Sünde" (Luther); c) de Wette: wer wird mich retten von dem Leibe dieses Todes, d. h. von dem Leibe, welcher vermöge der in ihm wohnenden oder herrschenden Sünde dem Tode und Elende unterworfen ist. Hinweisung auf 2 Kor. 5. Fritzsche ähnlich. d) Meyer gibt sogar zwei Erklärungen: „Wer wird mich reiten, so daß ich dann nicht mehr von dem, einem so schmählichen Tod als Sitz dienenden Körper abhängig bin. Oder mit andern Worten: „Wer wird mich aus der Abhängigkeit vom Sündengesetz zur sittlichen Freiheit retten, so daß dann mein Leib nicht mehr diesem schmachvollen Tode zum Sitz dienen wird". Will man den Leib vom wirklichen Leibe verstehen, so kommt man mit allen Windungen nicht aus dem äußeren Todesbegehren heraus. Unter den Auslegern Nr. 1 nähert sich Krehl am meisten unsrer Auffassung. Dieses *σῶμα* ist der Organismus der Sünde. Die einzelnen Momente der Vorstellung von einem pseudoplasmatischen Menschenbilde, welches die Sünde als eine der menschlichen Natur inhärent gewordene Macht aufgestellt hat, stellen wir hier zusammen:

1) Der alte Mensch, der kein wirklicher Mensch ist. Kap. 6, 6 u. A.

2) Der *νοῦς τῆς σαρκός*, der kein wahrer *νοῦς* ist. Kol. 2, 18.

3) Das *φρόνημα τῆς σαρκός*, das kein wahres *φρόνημα* ist. Kap. 8, 6.

4) Das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, das kein wahres *σῶμα* ist. Kap. 6, 6.

5) Das *σῶμα τοῦ θανάτου*, das kein wahres *σῶμα* ist. Unsere Stelle.

6) Der *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, der kein wirklicher *νόμος* ist. Kap. 7, 23.

7) Die *μέλη*, die keine wirklichen *μέλη* sind. Kol. 3, 5.

8) Die *σάρξ*, die etwas anders ist, als die äußere *σάρξ*. Röm. 8, 8.

9) Der *θάνατος*, der etwas anders ist, als der physische Tod. Röm. 8, 6.

Thol.: Ueber den Ausruf V. 24: „blos aus Versetzung in frühere Erlebnisse erscheint uns der Ausruf nicht wohl erklärlich, sondern nur daraus, daß die noch fort und fort gefühlte Reaktion des alten Menschen der vorangegangenen Schilderung als Folie gedient hat". — **Danksagung sei Gott.** Diese Lesart entspricht dem vorangehenden Ausruf viel mehr als *εὐχαριστῶ*. Diejenigen, welche den Unwiedergeborenen auch noch am Schlusse so stehen lassen, kommen mit diesem zweiten Ausruf in Verlegenheit. Daher die Annahme einer Parenthese (Rückert, Fritzsche), oder einer conditionalen Fassung (Erasmus, Semler). Wenn das nicht geschehen wäre, so wäre ich auseinander gerissen, mit dem Geiste dem Gesetze Gottes zu dienen, mit dem Fleisch der Sünde. Meyer bemerkt: „wofür er Gott danke, werde nicht ausgesprochen. Das Wofür ist aber durch den Contexť deutlich genug angezeigt, wie Meyer auch weiterhin hervorhebt. Auch dadurch ist es angezeigt, daß er Gott durch Jesum Christum den Dank darbringt. — **Mithin also ich derselbe.** Bei dieser schwierigen Stelle handelt es sich um zwei Fragen: 1) schließt sich das Gesagte

an die vorhergehende Danksagung an, oder an V. 24? 2) was heißt demzufolge: *αὐτὸς ἐγώ*? Nach Einigen kommt die Danksagung gar nicht in Betracht; die Worte schließen sich an V. 24 an (Rück., Fr.). Damit wird das Wort nur zu einem abschließenden Urtheil über den elenden Zustand unter dem Gesetz, eine Erklärung des vollendeten Zwiespalts, worin der Mensch unter dem Gesetz sich befinde. Dagegen wird von Andern (de W., Meyer u. A.) mit Recht auch die Danksagung in Betracht gezogen; gleichwohl finden beide nur eine Recapitulation des Vorhergehenden von V. 14 — 24 in unserm Wort, welche nach Meyer gerade aus dem zuletzt vorhergehenden *εὐχαριστῶ* folgen soll. Das Wort des Apostels spricht aber nicht den bisher dargestellten Zwiespalt aus, sondern die nunmehr schließlich festgestellte Alternative. Auch hier kommt man mit der so naheliegenden Annahme einer Breviloquenz und mit den nächstliegenden Ergänzungen über die scheinbare Dunkelheit hinweg. Wir lesen *τῷ μὲν νοῒ δουλεύων δουλεύω*; bei *τῇ δὲ σαρκί* hat der Apostel sogar das *δουλεύω* ausgelassen, ein Beweis, daß Beides in Gedanken gesetzt werden kann. Also: diene ich im *νοῒ*, so diene ich dem Gesetz Gottes, diene ich aber (oder würde ich dienen) im Fleisch, so diene ich dem Gesetz der Sünde. Entweder — oder! Dafür spricht zuvörderst das *αὐτὸς ἐγώ*. Eine Recapitulation des Vorigen ist damit nicht zu vereinigen. Denn da heißt es: *νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγώ* ꝛc. (vergl. V. 20). Das Resultat des Bisherigen ist dieses, daß jetzt zwischen dem Stehen im *νοῒ*, d. h. im Prinzip des *νοῒ* und dem Stehen im Fleisch, d. h. im Prinzip des Fleisches bestimmt unterschieden ist, daß er aber auch durch Christum die Macht gewonnen hat, im Prinzip des *νοῒ* zu stehen. Daraus folgt die These: ich, derselbe Mensch kann einen doppelten Standpunkt haben. Wenn ich aus dem *νοῒ* herauslebe, so diene ich dem Gesetz Gottes in Wahrheit, wenn ich aber im Fleisch lebe, auch in der Form des Gesetzesdienstes, so diene ich dem (Schein-) Gesetz der Sünde. Mit andern Worten: das Leben im *νοῒ* ist das Leben in Christo, das Leben im Geist, und wie die Liebe des Gesetzes Erfüllung (siehe Kap. 13, 8). Daher folgt einerseits, daß nichts Verdammliches ist an den Menschen dieses Standpunktes. Es folgt aber auch die Consequenz, daß sie entschieden ihrem Prinzip gemäß leben müssen. Leben sie aber rein im *νοῒ*, so muß der Leib als Prinzip todt sein, das heißt, als Prinzip schlechthin indifferenzirt sein, und nichts zu sagen haben, um der Sündhaftigkeit willen, die ihm inhärent ist (s. Kap. 8, 10). Das gilt aber nur von dem diesseitigen Leibe, der mit dem Hang der Sünde behaftet ist. Es ist ihm nicht zu trauen, es fehlt ihm die Virtuosität des Einklangs mit dem Gesetz des Geistes, daher muß der Christ ihn schlechthin als einen unfreien Knecht in Zucht und Aufsicht halten. Diese Ordnung ist aber auch vorübergehend, insofern die sterblichen Leiber durch den Geist des auferstandenen Christus wieder lebendig gemacht werden sollen. So wie nun die Auferstehung selbst dem Jenseits und dem Einstens angehört, also auch die Vollendung der Virtuosität des Leibes, sein Mitversetztwerden in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Wie aber der Keim des Auferstehungsleibes schon diesseits in dem Gläubigen lebendig geworden ist und gemehrt wird, so auch die religiös-sittliche Virtuosität in seinem Leibe. Bei allem Conflikt des Leibes mit dem Gesetz des Geistes soll einzig nur dieses entscheiden, und zwar nicht sarkisch in gesetzlichen Mortifikationen, sondern pneumatisch in einem dynamischen für todt erachten (s. Kap. 6, 1 ff.). Das heißt in einem kräftigen Hinweggehen über die *πράξεις* des Leibes mit den Werken des Geistes (s. Kap. 8, 13). Verschiedene Erklärung des *αὐτὸς ἐγώ*. 1) Ich selbst, Paulus. Selbstdarstellung des Apostels zum Exempel für die Andern (Cassian, Pareus, Umbreit); 2) ego idem. Hervorhebung des Zwiespalts in Ein und demselben Menschen (Erasmus, Calvin u. A.); 3) ille ego. Zurückweisung auf das früher von sich Ausgesagte (Fr., de Wette); 4) ich allein, d. h. insoweit ich ohne die Vermittlung Christi bin (Meyer, Baur, Hofmann); 5) Was er bisher als Erfahrung der Menschheit bezeichnet, bezeichne er jetzt als seine eigne (Kölln.). Am meisten zutreffend erklärt Olshausen: „Er dankt dem Urheber des Erlösungswerks, Gott dem Vater durch Christus, den er nun von Herzen seinen Herrn nennen kann. Mit dieser Erfahrung tritt nun ein ganz veränderter Zustand im Innern des Menschen ein, dessen Wesen der Apostel im Folgenden schildert bis zur gänzlichen Vollendung, auch der Leiblichkeit (Kap. 8, 11)." Früher, heißt es weiter, spiegelte sich zwar das göttliche Gesetz im *νοῒ* ab, und im inwendigen Menschen regte sich der Wunsch, es halten zu können, ja die Freude daran, aber es fehlte die Hauptsache, das *κατεργάζεσθαι*. „Durch die Erfahrung der erlösenden Kraft Christi aber, wodurch der *νοῒ* gekräftigt wird, sieht sich der Mensch in Stand gesetzt, wenigstens mit der höchsten und edelsten Potenz seines Wesens dem göttlichen Gesetz zu dienen". Indessen bleibe die *σάρξ* noch dem Gesetze der Sünde unterworfen. Daher daure der Kampf auch im Wiedergeborenen noch fort, aber gewöhnlich sei er doch siegreich in Christi Kraft. Damit geräth Olshausen wieder einigermaßen aus dem Gedankengange des Apostels heraus. Wie der Christ sterben soll von der Voraussetzung seines Gestorbenseins mit Christo aus, so soll er leben von der Voraussetzung seiner Auferstehung mit Christo aus, und also auch kämpfen von der Voraussetzung des Sieges aus (s. 1 Joh. 5, 4). „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat". Behält auch für die Heiligung des Christen die Losung ihr Recht: kämpfen zum Siege hin, so ist es doch dem evangelischen Standpunkte gemäß, daß dies geschieht von der Voraussetzung aus: kämpfen von dem Siege aus, oder gemäß dem Prinzip *εἶναι ἐν Χριστῷ*. Nicht ohne Grund aber sieht Olshausen in V. 25 den Anfang des Abschnittes Kap. 8; er bildet wenigstens den Uebergang zu demselben. — **Dem Gesetze Gottes.** Erst wenn der Mensch von dem Gesetz in seiner äußeren Gestalt frei geworden ist, dient er wahrhaft dem Gesetz Gottes nach seinem wesentlichen Gehalt (siehe Kap. 3, 31; 13, 8). (Reiche: der *νοῒ* sei der ideale Jude, das Fleisch gleichsam der empirische). Noch ist zu bemerken, daß das *αὐτὸς ἐγώ* ausdrückt, jetzt sei die Zeit der Entscheidung gekommen. Unter dem Gesetze konnte ein Schwanken zwischen dem besseren *ἐγώ* und dem falschen Statt finden; nach der Bekanntschaft mit Christo aber wird das eigentliche ganze *ἐγώ* entweder im *νοῒ* oder im Fleische

leben; Gott dienen, oder der Sünde. Aber auch die äußerliche Gesetzlichkeit, Christo gegenübergestellt, ist nun ein Leben im Fleisch (siehe Kap. 6, 14; Gal. 5, 3 ff.; Kol. 2, 18).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1) S. d. obige Uebersicht, sowie die Vorbemerkungen.

2) Die Stelle handelt nach dem Obigen weder durchweg vom Unwiedergeborenen, noch vom Wiedergeborenen, noch theilweise von dem Ersteren und von dem Letzteren, sondern sie schildert den Prozeß, den lebendigen Uebergang eines Menschen, der das Gesetz innerlich, also recht versteht, und das Gebot: laß dich nicht gelüsten als die Wurzel aller Gebote ansieht, von dem Stande des Unwiedergeborenen zum Stande des Wiedergeborenen. Es ist nicht von einem permanenten Zustand, sondern von einer Bewegung und Krise die Rede; daher auch zuerst im Präteritum, dann im Präsens. Die Mitwirkung der Verheißung sowie der Hoffnung bei diesem Todesprozeß, der zum Leben führt, ist zwar vorausgesetzt, aber deßwegen wohl nicht mit beschrieben, weil sich für den Gesetzeskämpfer Alles zuvörderst noch in Gesetz verwandelt, auch die Verheißung, das evangelische Element selbst, während umgekehrt der endlich triumphirende Glaube dann auch (nach Origenes) das Gesetz in lauter Evangelium verwandelt.

3) Man darf nicht übersehen, daß der Apostel hier einen Stufengang beschreibt, dessen Gliederung in den Erläuterungen hervorgehoben ist, und zwar einen Stufengang, der scheinbar abwärts führt bis zur Verzweiflung, zum Todesgefühl, eben damit aber in Wahrheit aufwärts führt zum wahren Leben. Es ist der Weg der göttlichen Traurigkeit zur Seligkeit, die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß nach Luther, welche der Himmelfahrt mit Christo als ihre Vorbedingung vorangeht. „Ach was bin ich, mein Erlöser, täglich böser, sind ich meinen Seelenstand". Die volle Erscheinung des Aussatzes auf der Oberfläche des Körpers ist das Symptom seiner Heilung.

4) Das Gesetz bewirkt nicht nur Erkenntniß, sondern auch Offenbarung der Sünde, ihre volle Entwicklung und Erscheinung, nicht aber ihre Genesis. Es fördert ihren Prozeß zum Gericht, um den Sünder rettungsfähig und rettungsbedürftig zu machen. So correspondirt es mit dem Walten Gottes in seinen Prüfungen und Verhängnissen, die auch den Menschen immer mehr zur Entfaltung seines innern Standpunktes treiben. Nur ist das der Unterschied, daß das Gesetz als geistige Wirkung in das ideale Heilsgericht hineintreibt („so wir uns selber richten ꝛc."), während die Leitung des Menschen durch Prüfungen und Versuchungen vorwaltend reale Fluchgerichte zur Folge hat. Aber auch darin correspondiren noch das Gesetz Gottes und die Schickung Gottes miteinander. Den Auserwählteren wird auch der Lichtstrahl des Gesetzes schon zum Blitzstrahl, der sie vor dem Thron der Gnade niederwirft, den härteren Naturen muß vielfach erst der Blitzstrahl, welcher ihre irdische Herrlichkeit vernichtet, zum erleuchtenden Lichtstrahl werden. Ein Grundgedanke des Apostels ist, daß die ἁμαρτία, welche in die Natur des Menschen sich verkleidet hatte, genöthigt wird durch das Gesetz, sich als παράβασις, als tödtliche Unnatur im Menschenleben zu offenbaren. So treibt das Gesetz die Schlange aus dem Busch.

5) Ueber die verschiedene Bestimmung des Begriffs der Unwiedergeborenen und der Wiedergeborenen s. Tholuck 344. Offenbar ist nach Röm. 8 die υἱοθεσία das Resultat der prinzipiellen Wiedergeburt, welche also durch die Rechtfertigung zur Entscheidung kommt. Diese ist nun nach vorwärts zu unterscheiden von der peripherischen schließlichen Wiedergeburt in der Auferstehung Matth. 19, 28, nach rückwärts von der geistlichen Zeugung des Menschen durch das Wort Gottes als den Samen der Wiedergeburt, welche mit der kräftigen, das heißt im Innern haftenden Berufung des Menschen durch Gesetz und Evangelium beginnt (1 Petri 1, 23). Seitwärts ist sie zu unterscheiden von ihrer sakramentlichen Versinnlichung und Versiegelung, welche zugleich ihre normale Grundlegung ist als ideale und sociale Wiedergeburt, wie sie in der apostolischen Sphäre mit ihr bis zur Identität zusammenfiel, in normalen kirchlichen Verhältnissen mit ihr zusammenhängt, aber unter kirchlichen Verderbnissen auch gründlich mit ihr zerfallen kann.

6) Eine Darstellung von drei Stufen der vita sanctorum bei Bucer s. Tholuck, S. 337. Siehe auch die Mittheilung über die praktischen Wirkungen der beiderseitigen Auslegung unsrer Stelle vom Wiedergeborenen oder vom Nichtwiedergeborenen in der Note S. 338. Ebenso das Weitere der Verhandlungen über unsere Frage bei Tholuck, S. 341 ff.

7) Bekanntlich ist das Wort: Laß dich nicht gelüsten (V. 7) vom größten Gewicht für die Eintheilung der 10 Gebote. Wird dasselbe auf zwei Gebote vertheilt, so sind die Objekte des Gelüstens die Hauptsache. Der Apostel aber faßt es als Verbot der bösen Lust selbst, und damit wird es zu einem einheitlichen Gebot, das sich dem Sinne nach sogar durch alle Gebote hindurchzieht. (Vergl. Tholuck, S. 350). Ueber die Verflachungen der Lehre von der Sündhaftigkeit der bösen Lust bei den Rabbinen s. denselben S. 351. In ähnlicher Weise kommt die Rücksicht auf das Gesinnungsleben immer mehr in Abstand unter der werkdienstlichen Richtung der mittelalterlichen Dogmatik.

8) Zu V. 8. Verschiedene Variationen über das nitimur in vetitum bei den Klassikern (s. Tholuck, S. 353 die Note; Sprüche Sal. 9, 17). Das Gesetz veranlaßt die Reflexion über den verbotenen Gegenstand, die Neugierde, den Zweifel, das Mißtrauen gegen den Gesetzgeber, die Phantasieen, das Gelüsten, die Empfänglichkeit für den Samen der Versuchung; für die Verführung, endlich die Ausgeburt der Empörung, die παράβασις. Die Geschichte der Kindheit, die Geschichte Israels, die Geschichte des urchristlichen Anomismus (Nitzsch, die Gesammterscheinung des Anomismus), die Geschichte des Anomismus der Reformationszeit (Münsterische Wiedertäufer, Genferische Libertiner u. s. w.), die ganze Geschichte göttlicher und menschlicher Gesetzgebung liefert die Belege für den Satz des Apostels (Bileamiten, Nikolaiten). Gleichwohl ist das Gesetz heilig, gerecht und gut (s. die Erl.); nicht nur sein Zweck, auch seine Wirkung ist heilbringend. Weil Christus das in Person erschienene Gottesgesetz war, hat er an sich die volle Gottesoffenbarung des Widerstrebens der sündigen Menschheit gegen das Gesetz erfahren; man hat ihn geächtet, als wäre er die personificirte Sünde; mit dieser vollen Offenbarung der Macht der Sünde kam aber die Gnade zu ihrer viel mächtigeren Offenbarung.

9) Ueber die Beziehung von V. 9 auf das Kindesalter s. Thol. 356 und die obigen Erläuterungen.

10) Zu V. 13. Ueber die verschiedenen Momente des Wortes: thue das, so wirst du leben s. die Erl. Thue das, so wirst du leben, heißt 1) leben in dem äußeren Segen des äußeren Gehorsams; 2) sterben zum Leben; 3) erst wahrhaft leben nach diesem Sterben.

11) Das Gesetz ist heilig in seinem Prinzip (der Wille Gottes); gerecht in seinem Modus (Rechtsstiftung und Rechtsverwaltung); gut in seinem Zweck (Lebensförderung selbst durch den ideellen Tod in der Selbsterkenntniß hindurch). Durch den Tod mußte der Sünder vom Tode erlöst werden; objektiv durch den Tod Christi, subjektiv durch die Aufnahme des Todes Christi in sein eigenes Leben, durch sein geistliches Sterben. Calov: Sancta dicitur lex ratione causae efficientis et materialis: quia a deo sanctissimo est et circa objecta sancta occupatur; justa est formaliter: quia justitiae divinae ἀπεικόνισμα nostrae regula est; bona est ratione finis, quia bona temporalia et aeterna promittit. Die letzte Bestimmung ist die schwächste. Bei justa schiebt Thol. ein: richtiger, weil sie „Rechtbeschaffenheit" bewirkt.

12) Ueber die Art und Weise, wie die Sünde das Gesetz mißdeutet, um es sich dienstbar zu machen, siehe die Erläuterungen. Ebenso über die allmälige Entwicklung der Selbsterkenntniß.

13) Ohne eine bestimmte Vorstellung von den Pseudoplasmen im organischen Leben wird man der Gesammtanschauung des Apostels, welche wir oben in den Erläuterungen skizzirt haben, nicht gerecht. Entweder man verflüchtigt die betreffenden Einzelbilder in hyperbolische Metaphern, oder man verfällt in dualistische, manichaisirende Vorstellungen, welche man den Gedanken des Apostels unterlegt, bald um sich auf ihn zu berufen, bald um ihn zu meistern. S. Sydenham von Jahn, Eisenach 1840, S. 56: Wie sich die Krankheiten der Pflanzenwelt bekanntermaßen in deutlichen After- und Schmarotzer-Organismen (Schwämme, Moose, Misteln u. s. w.) darstellen, ebenso stellt die Krankheit beim Menschen einen niederen, halb-selbstständigen, in das ursprüngliche Leben fötusartig und schmarotzerhaft eingeschlossenen Lebensprozeß und After-Organismus dar. — Aehnliche Aeußerungen über die das gesunde Leben aushöhlenden Afterorganismen von Paracelsus. — Vergl.: Pathologie und Therapie der Pseudoplasmen von Schuh, Wien, 1854. — Die organischen Pseudoplasmen verkehren die Funktionen und materiellen Stoffe des natürlichen Lebens in schädliche Bildungen und Gifte; das geistige Pseudoplasma, die Sünde, wuchert das wahre Leben des Menschen in geistigen Scheinbildern dieses Lebens aus.

Homiletische Andeutungen.

(Zu Kap. 7, V. 7—25.)

Die Bekanntschaft mit der Sünde wird vermittelt durch das Gesetz; insofern 1) das Gesetz als Verbot die Sünde reizt; 2) damit aber auch das Bewußtsein der Sünde vollendet (V. 7—12). — Was nimmt und was gibt die Sünde dem Menschen? 1) Sie nimmt ihm das Leben; 2) Sie gibt ihm den Tod. (V. 7 — 12). — Der Mißbrauch des Heiligen 1) zwar entsetzlich; aber dennoch 2) das Heilige selbst nicht zerstörend (V. 7—12). — Die Zerstörung des Zustandes der Unschuld 1) scheinbar veranlaßt durch das göttliche Verbot; 2) wirklich verursacht durch die menschliche Sünde (V. 7—12). — Wie der beste Erzieher wider seinen Willen zum Versucher werden kann, wenn er 1) ein wohlgemeintes Verbot erläßt; 2) wenn aber gerade dieses Verbot die Lust zur Uebertretung weckt (V. 7—12). — Man soll den Kindern nicht zu viel verbieten. — Das Beste, was wir haben, wird uns durch die Sünde verdorben (V. 10). — Der furchtbare Betrug der Sünde (V. 11). — Die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes. Sie ergibt sich uns, wenn wir 1) auf den Gesetzgeber hinschauen; 2) die Hauptbestimmungen der Gebote sorgfältig prüfen; 3) den Zweck, wozu es gegeben ist, in's Auge fassen (V. 12). — Woher kommt es, daß das an sich gute Gesetz mir zum Tode gereicht? 1) die Schuld liegt nicht am Gesetze, welches geistlich ist, wohl aber 2) an mir, der ich fleischlich (eigentlich „fleischern") bin, unter die Sünde verkauft (V. 13. 14). — Nachweis, wie die Sünde, indem sie es auf das Verderben der Menschen absieht, sich selbst den Untergang bereitet (V. 13). — Was heißt unter die Sünde verkauft sein? 1) Nicht wissen, was man thut — Verblendung des Selbstbewußtseins; 2) nicht thun, was man will, sondern thun, was man haßt — Verkehrung der Selbstbestimmung (V. 14. 15). — Selbst in seiner Sünde muß der Mensch bezeugen, daß das Gesetz gut ist (V. 16). — Im Fleische wohnt nichts Gutes (V. 18). — Wollen und vollbringen! 1) Wie nahe liegt uns das Wollen; 2) wie fern das Vollbringen des Guten (V. 18. 19)! — Das ist schon der Anfang des neuen Lebens, wenn der Mensch das Gute will! (V. 18.) — Der tiefe Schmerz, der sich in dem Bekenntnisse ausspricht: „Wollen das Gute u. s. w.", weil damit gesagt wird: 1) Das Gute wünsche ich so sehr; aber 2) die Kraft dazu entbehre ich eben so sehr (V. 18). — Die befremdende Entdeckung des Menschen auf dem Wege seiner Bekehrung (V. 21). — Das doppelte Gesetz im Menschen: 1) das wahre Gesetz im Gemüthe; 2) das Scheingesetz in den Gliedern (V. 22—25). — Die Zerrissenheit des menschlichen Herzens 1) verursacht durch die Sünde (V. 13—20); 2) sich kundgebend in dem Widerstreit der beiden Gesetze (V. 22. 23. 25); 3) hervorrufend die Sehnsucht nach Erlösung (V. 24). — Der Dank des Apostels für den Frieden der Erlösung (V. 25, vergl. Kap. 1, 25). —

Luther: Thun heißet hier nicht das Werk vollbringen, sondern die Lüste fühlen, daß sie sich regen. Vollbringen aber ist ohne Lust leben, ganz rein; das geschieht nicht in diesem Leben (V. 18. 19). — Tod heißet er hie den Jammer und die Mühe in dem Streit mit der Sünde, wie 2 Mos. 10, 17. Pharao spricht: Nimm diesen Tod (das waren die Heuschrecken) von mir.

Starke: Der natürliche Mensch ist gleich der Erde, nachdem der Fluch darauf geleget worden. Diese hat den Samen zu allem Unkraut in sich; und ob er schon scheinet im Winter ganz todt in der Erde zu liegen, so wird er doch durch die warmen Regen im Frühling wieder lebendig und wächst hervor (V. 8). — Die Sünde ist ein rechter Straßenräuber, sie geselllet sich zu uns ganz freundlich und suchet uns vom rechten Wege abzuführen, hernach aber tödtet sie uns (V. 11). — Ist die Sünde gleich mächtig geworden, verzage nicht, Gott will nicht den Tod des Sünders: fleuch in der Buße zu Christo, so

wirst du heilig werden (V. 13). — Die Gläubigen thun wohl viel gute Werke, aber nicht alles, was sie sollen; und was sie thun, ist lange so vollkommen nicht, als es sein sollte (V. 18). — Gläubige Christen trauern mehr über die ihnen noch anklebenden Schwachheiten, als über zeitliche Marter, Ketten und Banden (V. 20). — Osiander: Das Gesetz ist ein schöner Spiegel, der uns unsere Sünden offenbaret, damit, wenn wir solch groß Uebel erkennen, wir bei Christo Rath und Hülfe holen (V. 7). — Wenn die Gläubigen gleich sündigen, so es nur wider Willen geschiehet, verlieren sie dennoch Gottes Gnade nicht (V. 17). — Cramer: Die angeborene böse Lust ist ein Brunnquell aller Sünden, und die ist auch wider Gottes Gesetz, wir sollen uns gar keines Bösen gelüsten lassen (V. 7). — Zweierlei findet sich bei wahren Christen, so lange sie in der Welt leben; sie bekümmern sich ihres Elends halben, sie freuen und trösten sich aber auch der Erlösung, die durch Christum Jesum geschehen ist (V. 25). — Nova Bibl. Tub.: Nichts ist so gut, welches nicht durch Mißbrauch böse werden könnte. Ist doch selbst auf diese Art das seligste Evangelium vielen ein Geruch des Todes zum Tode (V. 10). — Quesnel: Tröstet euch, gläubige Seelen! Nichts wird dem Menschen von allen unordentlichen Bewegungen, die in ihm vorgehen, zugerechnet, wenn der Wille nicht daran hänget (V. 20). — Spener: Wir haben die Unart, daß wir zu nichts mehr Lust haben, als was verboten ist (V. 8). — Das ist wohl das Allervornehmste, so uns zur rechten Erkenntniß des Gesetzes und der Sünde vonnöthen ist, daß wir seine geistliche Art recht verstehen (V. 14). — Dieses paulinischen Exempels (V. 25) können sich diejenigen gebrauchen, welche sich mit allem Ernste befleißigen, Gutes zu thun; diejenigen aber, welche sich nicht mit allem Ernste des Guten befleißigen, sondern öfters noch mit Willen der Sünde dienen, die mögen sich Pauli Rede nicht gebrauchen, denn sie sind seinem Exempel nicht gemäß. — Will man kurz eine Probe haben, so nehme man auch diese: Es muß sich keiner aus diesem Kapitel etwas zu Troste anmaßen, wovon das Gegentheil in dem 6. oder 8. Kapitel stehet, sondern diese drei Kapitel müssen einstimmen.

Gerlach: Der Apostel unterscheidet hier zwei verschiedene Zustände: den einen, wo die Sünde ohne das Gesetz todt war, er aber lebte; den anderen darauf folgenden, wo die Sünde auflebte durch das Gesetz, er aber starb (V. 9 u. 10). — Das Gesetz ist geistlich, heißt: es ist ein Ausfluß Gottes, der ein Geist (Joh. 4, 24), d. h. der allmächtige, persönliche, heilige Liebe ist; es ist daher ferner auch seinem Inhalte nach geistlich, d. h. göttlich, heilig, es geht auf das innerste Wesen des Menschen, das es ganz und gar Gott ähnlich machen will. — Dem steht gegenüber der fleischliche Sinn des Menschen, d. h. seine, vermöge der Sünde, auf die Welt, die Endlichkeit und Sinnlichkeit gerichtete Begierde, die ihn, der von seinem Schöpfer losgerissen ist, zum Knechte der Geschöpfe macht (V. 14). — Ein Apostel, wie Paulus, glühend von Liebe, demüthigt sich, zittert und seufzt unter dem Gesetz der Sünde; und wir, die wir gegen ihn wie von Eis sind, setzen uns leichtsinnig und vermessen Allem aus, was die Lust in uns wecken kann? (V. 14). — Das Unvermögen des Menschen zum Guten ist ein Unvermögen des Willens, nicht ein Unvermögen der geistigen Anlagen, das ihn nöthigte, es ist daher eine Ohnmacht, die beständig von dem Schuldgefühle begleitet ist (V. 18). — Der Ausruf des Apostels ist der Hülferuf der ganzen Menschheit, die, in der Verzweiflung an aller Hülfe durch und aus sich selbst, nach einer Hülfe von außen sich umsieht. Zu diesem Verlangen bringt es das Gesetz, aber nicht zur Erlösung aus dem Elend (V. 24). — Wer am tiefsten seufzt über die Knechtschaft in dem Leibe dieses Todes, der steht der Erlösung am nächsten (V. 24).

Lisco: Was Paulus an sich selbst hier deutlich macht, ist allgemein menschliche Erfahrungswahrheit, daß es zwei auf einander folgende Zustände gibt (der dritte wird Kap. 8 geschildert): der eine (V. 9), wo die Sünde in uns schlummert, weil wir uns des Sittengesetzes nicht deutlich bewußt sind; der andere (V. 14—24), wo wir bei klarer Erkenntniß des Gesetzes, noch ohne die Gnade der Erlösung, zugleich das tiefe Verderben unseres dem Gesetze Gottes widerstrebenden Herzens kennen lernen und uns in diesem Zustand elend fühlen. — Der V. 14—25 geschilderte Kampf findet sich vor der Wiedergeburt, im Inneren eines durch das Gesetz Erweckten; doch treten auch im Leben des Wiedergeborenen ähnliche Kämpfe und Erscheinungen hervor, in denen er jedoch immer wieder Sieger wird. — Fern ist dem Apostel und daher auch fern zu halten die irrige Ansicht, als ob die Sünde nur im Leibe des Menschen, nicht zugleich auch in seiner Seele wohne (V. 24). — Ich danke Gott durch Jesum Christum unsern Herrn! Durch ihn hat er mich in allem diesem Elende doch schon von demselben befreit (V. 25). — Heubner: Dem bösen Willen kann auch das Beste zum Schaden gereichen (V. 13). — Bei unreinem Grunde des Herzens wird alles unrein. Corruptio optimi est generatio pessimi (V. 13). — Beschreibung des bösen Hanges (V. 14—25). — Gerade die Besten bekennen, daß in ihnen starke sinnliche Triebe sind zur Sünde (V. 14). — Der innere Widerspruch des Menschen mit sich selbst. Der Kampf zwischen Wissen, Wollen und Thun (V. 15). — Selbst der Unmoralische fühlt, es wäre besser, wenn er das Gesetz hielte (V. 16). —

Besser: Doppelter Weise wird die Sünde überaus oder über die Maßen sündig durch's Gebot: 1) thut sich ihr böses, gottfeindliches Wesen in der Uebertretung des klaren Gebotes hervor; 2) treibt das Todesurtheil, welches die Uebertretung erwirkt, die Sünde in das Gewissen des Menschen, daß er sie fühlt und erkennt als Greuel und Abscheu vor Gott (V. 13). — Der Widerstreit zwischen Geist und Fleisch in den Gläubigen (V. 14—25). — „Die Gläubigen wissen und fühlen", sagt Luther (W. VIII, 2747), „daß in ihrem Fleische nichts Gutes wohnt, dadurch sie denn demüthiger werden, daß sie den Pfauenschwanz wohl fallen lassen, d. i. auf ihre Gerechtigkeit und gute Werke sich nicht verlassen u. s. w." (V. 18.)

Lange: Der Weg des Gesetzes von der Sünde zur Gnade 1) scheinbar immer dunkler und tiefer abwärts zum Tode; 2) in Wahrheit immer mehr dem Licht und Leben entgegen. — Die traurige Offenbarung der Sünde, eine Vorbedingung der freudebringenden Offenbarung des Heils. — Die Entwicklung der Selbsterkenntniß unter dem Gesetz: 1) klare Einsicht der Vernunft in die Berechtigung des Gesetzes; 2) ernstes Ringen des Willens; 3) Aufschrei des erschütterten Gefühls (Ich elender Mensch). — Wie sich das Sprüchwort: wenn die

Noth am größten u. s. w. am herrlichsten in der Bekehrung des Menschen bewährt. — Der Kampf zwischen der Sünde und dem Gesetz: 1) der Trug, den die Sünde mit dem Gesetze spielt; 2) die Entlarvung, welche das Gesetz durch scheinbare Reizung der Sünde bereitet. — Wie das Gesetz für den Redlichen immer innerlicher wird, bis er es wieder als sein geistiges Ich, sein Bewußtsein, seine Vernunft erkannt hat. — Die furchtbare Scheinmacht des Bösen. 1) Es verkleidet sich in alle Züge des persönlichen Lebens, um 2) das persönliche Leben in allen Zügen auszusaugen und zu ertödten. — Der Aufschrei nach der Erlösung fällt nahe zusammen mit dem Dank und Preis für Gott. — Zu V. 25: Entweder — oder!

Sechster Abschnitt. Das Christenleben oder das Leben im Geiste Christi als das neue Leben nach dem Gesetz des Geistes, ein seliges Leben in der Kindschaft Gottes, frei von der Verdammniß und vom Tode; auf dem Wege zur vollendeten Seligkeit in der Herrlichkeit Gottes. Das Prinzip des neuen Lebens als das Prinzip der Freiheit und der Verklärung des Christen, der gläubigen Menschheit und selbst der Kreatur. Kap. 8. (Eintheilung: Das Leben im Geiste, ein Leben des Gegensatzes gegen das Fleisch und der Geist als Zeuge der Kindschaft, V. 1—17. 2) Die Erneuerung des Leibes durch das Leben im Geist und der Geist als Bürge der Herrlichkeit, V. 18—39).

Kap. 8, V. 1—17.

1 Demnach gibt es nun gar kein Verdammnißurtheil für die, die in Christo Jesu
2 sind [1]). *Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu machte mich frei vom
3 Gesetz der Sünde und des Todes. *Denn was dem Gesetz unmöglich war, dieweil es kraftlos gemacht war durch das Fleisch: Gott hat, indem er seinen eignen Sohn sandte in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde und um der Sünde willen, verdammt
4 die Sünde in dem Fleische [als nicht zum Fleische gehörig]. *Damit das Gerechtsein für das Gesetz erfüllt würde in uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach
5 dem Geist. *Denn die, welche [Menschen] nach dem Fleische [fleischlich] sind, die sinnen
6 und trachten auf die Dinge des Fleisches, die aber nach dem Geiste sind, auf die Dinge des Geistes. *Denn das Sinnen des Fleisches [fleischlich gesinnt sein] ist der Tod, das
7 Sinnen des Geistes aber Leben und Friede. *Deßwegen, weil die Gesinnung des Fleisches Feindschaft ist wider Gott; denn sie unterwirft sich nicht dem Gesetze Gottes; auch
8 vermag sie das nicht. *Die aber im Fleische sind [stehn], können Gott nicht gefallen.
9 *Ihr aber seid [steht] nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders der Geist Gottes
10 wohnet in euch. Wenn aber Einer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. *Wenn dagegen Christus in euch ist, so ist der Leib zwar todt [gelegt] um der Sünde willen,
11 der Geist aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen. *Wenn aber der Geist dessen, der Jesum [2]) von den Todten auferwecket hat, in euch wohnet, so wird der, welcher Christum auferweckte von den Todten, lebendig machen auch eure sterblichen Leiber um seines in
12 euch wohnenden Geistes willen [3]) *Mithin, Brüder, sind wir Verpflichtete nicht dem
13 Fleische, noch dem Fleische zu leben. *Denn wenn ihr nach dem Fleische lebet, so werdet ihr sterben müssen, wenn ihr aber mit dem Geist [kraft des Geistes] die Anschläge des
14 Leibes [4]) tödtet, so werdet ihr leben. *Denn alle, welche sich vom Geist Gottes treiben
15 lassen, die sind Kinder Gottes. *Denn ihr habt nicht empfangen [angenommen] den Geist der Knechtschaft wiederum zur Furcht; sondern ihr habt empfangen den Geist der
16 Kindschaft (*υἱοθεσία*), in welchem wir rufen: Abba, Vater. *Er selber, der Geist, gibt
17 Zeugniß unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes [5]) sind. *Wenn aber Kinder, dann auch Erben; Erben Gottes, Miterben aber Christi, wenn wir anders mitleiden, damit wir auch mit verherrlicht werden.

1) Die Recepta setzt hinzu: *μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* Von den namhaftesten Textkritikern verworfen als Glosse aus V. 4. Der Zusatz fehlt in den Codd. B. C. D*. u. s. w., in uralten Uebersetzungen und Vätern. Auch im Sinaiticus.

2) Mehrere Codd. lesen *τὸν Ἰησ.*, andere *Χριστὸν* u. s. w.

3) Die Lesart *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα* (B. D. E. F. ꝛc.) steht der Lesart: *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος* (A. C. ꝛc.) gegenüber. Griesbach, Tischendorf u. A. sind für die erstere Lesart; die Recepta, Lachmann, auch der Sinait. für die Letztere. Auch Meyer ist für *διὰ τὸ* und erzählt den über diese Frage zwischen den Mazedonianern und den Orthodoxen geführten Streit. Die Ersteren waren für *διὰ τὸ*, die Letzteren für *διὰ τοῦ*. Neuerdings für *διὰ τὸ* Tholuck, Rückert, Reiche, Phil., dagegen für den Genitiv de Wette, Krehl. Es ist für unsere Frage entscheidend, daß die auferweckende That Gottes von der Wirkung des Geistes in unserem Verse noch unterschieden wird.

4) Statt *τοῦ σώματος* lesen D. E. ꝛc. *τῆς σαρκός*. Correktur aus mangelhaftem Verständniß.

5) Die Codd. A. C. D. lesen *υἱοὶ θεοῦ εἰσι.* B. F. G. *υἱοί εἰσι θ.*

Exegetische Erläuterungen.

Erster Abschnitt. Das Leben im Geiste als neues Leben im Gegensatz zum Leben im Fleisch V. 1—17, Uebersicht: a. das Lebensprinzip der Christen, oder das Gesetz des Geistes als Befreiung von dem entgegengesetzten Gesetz der Sünde (V. 1—4); b. das Prinzip des Fleischeslebens im Widerspruch gegen den Geist und gegen Gott (V. 5—8); c. Anwendung des Gesagten auf den prinzipiellen Standpunkt der Gläubigen (V. 9—11). Ihr Leben im Geist schließt das Leben im Fleischesprinzip aus. Fehlt der Geist, so ist das Christenthum nichts. Ist Christus da im Geist, so ist der Leib nichts. Der Leib aber soll vom Geiste aus in der Auferstehung erneuert werden; d. Uebergang von dem idealen und prinzipiellen Standpunkte auf die praktische Anwendung. Der aus dem Sieg resultirende Kampf, und Maximen dieses Kampfes (V. 12—16). Keine Verpflichtung gegen das Fleisch. — Geistesleben, das Mittel, die Beschleichungen der unwillkürlichen Leibesregungen zu ertödten. — Dem Treiben des Geistes folgen. — Keine Furcht vor der Macht des Fleisches. Kindliche Zuflucht zum Vater. — Kräftigung des Kindschaftsgefühls durch den Geist Gottes. V. 17 Uebergang zum folgenden Abschnitt. Meyer: Kap. 8. Glücklicher Zustand des Menschen in Christo. — De Wette: beseligende Folgen der neubelebten Sittlichkeit. Tholuck: So ist denn der Christ, der von dem Gesetze des Todes befreit worden, auch frei von der Verdammniß, und steht unter den Antrieben des Geistes der Kindschaft, kraft dessen er auch einst Miterbe Christi wird (V. 1—17). Derselbe: „Wir befinden uns hier auf dem Höhepunkte des Briefes, „bei dem Herz und Kern der ganzen Epistel", wie Spener sagt: Si scripturam sacram annulo comparemus, epistolam Pauli ad Romanos gemmam credo, cujus summum fastigium in capite octavo exsurgit (Spener, consilia theol. lat., III, 596).

Erster Absatz V. 1—4. Demnach gibt es nun gar kein Verdammnißurtheil. Das ἄρα ist ganz verständlich, wenn man in dem vorigen Verse die Alternative erkannt hat: Stehe ich im νοῦς, so diene ich Gott. Unter der Verkennung dieser Alternative mußte seine Bedeutung schwankend sein. Tholuck: Einen Nachweis der Verbindung dieses ἄρα mit dem Vorhergehenden sucht man bei den älteren Auslegern großentheils vergeblich. Doch ist die gleich weiter angeführte Anknüpfung Augustins an Kap. 7, 25 im Ganzen richtig: „Wer nun als Christ non amplius consentit pravis desideriis ad faciendum, und in Christum eingepflanzt ist durch die Taufe, dem können die prava desideria auch nicht mehr zur Verdammniß gereichen. Ihm folgen die katholischen Exegeten." Buzer, Beza u. A. knüpfen an die Danksagung V. 25 an, wobei dann aber die zweite Hälfte V. 25 eine Unterbrechung sein soll. Calixt, Bengel u. A. gehen sogar auf Kap. 7, 6 zurück. Andere auf die ganze Beweisführung für die Gerechtigkeit aus dem Glauben. Meyer: Bin ich mir selbst überlassen, mit der Vernunft zwar dem Gottesgesetze, mit dem Fleische aber dem Sündengesetze dienstbar, so ergibt sich hieraus, daß nunmehr, nachdem Christus in's Mittel getreten keine Verdammniß u. s. w. — Νῦν, der eingetretene Glaubensstand; zuletzt V. 25 ausgesprochen. — **Kein Verdammungsurtheil.** Origen., Erasm., Luther u. A. erklären: nichts Verdammnißwürdiges; wogegen das τοῖς streitet. Siehe auch V. 34. Vgl. Kap. 5, 16. Koppe verallgemeinert nullae poenae, was insofern wenigstens mit zur Sache gehört, daß auch die zeitliche Strafe als Strafe und als Vorspiel der letzten Verdammniß für die Christen aufgehoben ist. Und zwar nicht blos steht's so, weil ihnen die Sünden vergeben sind (Pareus), sondern weil sie in Folge dessen auch stehen in Christo. Dies heißt aber nicht geradezu: den Geist Christi haben; oder Christus in euch (Meyer), sondern es bezeichnet das permanente Stehen in der Rechtfertigung, ein Leben in Christo, dessen Wirkung ist das Leben Christi in uns. Ueber den Zusatz siehe die kritischen Noten. — **Denn das Gesetz des Geistes.** V. 2 gibt den Grund an, weßhalb die Christen von dem Verdammnißurtheil frei sind. Hier ist die Hauptfrage, ob ἐν Χριστῷ zum folgenden ἠλευθέρωσεν oder zum Vorhergehenden zu beziehen sei, und zwar inwiefern zum Vorhergehenden. Nach Theodoret, Erasmus, Rückert (nicht „Tholuck"), Olshausen, Phil., de Wette hat auch Meyer das ἐν Χριστῷ mit ἠλευθ. verbunden. Damit entsteht aber der schiefe Gedanke, als ob jener Geist des Lebens möglicherweise auch außer Christus befreien könne. Allerdings ist ἐν Χριστῷ nicht allein auf das Vorhergehende ζωῆς (Luther, Beza u. A.) zu beziehen, und ζωή ist hier nicht das subjektive Leben des Gläubigen in Christo, sondern Christi ursprüngliches gottmenschliches Leben selbst. Auch auf τοῦ πνευμ. τῆς ζωῆς allein (Flatt) ist nicht zurückzugehen, sondern auf das ganze ὁ νόμος τοῦ πνευμ. τ. ζ. (Calvin, Köllner, Tholuck). Die Lebensfülle in Christo ist Geist (s. Joh. 6, 63), sie ist vollkommen in sich selber, bewußt, aktuell, sich mittheilend als Einheit mit dem Heil. Geist. Sie ist eben darum auch die Verklärung des νόμος, die persönliche Gerechtigkeit, und so wie sie sich als der vollendete νόμος, das ideell-dynamische Prinzip des göttlichen Gesetzes in dem Gehorsam Christi erwiesen hat, so erweist sie sich nun auch also an denen, die in Christo sind, d. h. die Rechtfertigung wird in ihnen zum Prinzip der Heiligung. Weil aber dieses lebensmächtige Gesetz an die Stelle des mosaischen Gesetzes tritt, das nicht freimachen konnte, sondern Sünde und Tod vollendete, so liegt in der Aneignung dieses verklärten Gesetzes die Befreiung von dem Gesetz der Sünde und des Todes. — **Das Gesetz des Geistes.** Ist zwar nicht identisch mit dem νόμος τοῦ νοός (Köllner, Schrader), allein es ist doch mit demselben jener νόμος des νοῦς gesetzt. Der νόμος des νοῦς ist die ontologische Anlage, die in dem νόμος des Geistes zu ihrer vollendeten historischen und konkreten Verwirklichung gekommen ist. Meyer bemerkt, es sei nicht die christliche Heilsanstalt gemeint, wie Kap. 3, 27 νόμος πίστεως. Mit dem νόμος πίστ. wird es allerdings einigermaßen identisch sein, nicht aber mit der christlichen Heilsanstalt. — **Des Geistes.** Meyer erklärt: des Heil. Geistes, und dieser ist freilich die Substanz; allein es ist von dem Heil. Geiste die Rede, sofern er sich konkret in der Lebensfülle Christi offenbart. Dahin zielt die Erklärung von Tholuck, „der Lebensgeist ist derjenige, durch welchen das geistliche Leben in den Gläubigen bewirkt wird". Das Gesetz des Geistes ist der Trieb und die Leitung des

Geistes unter der Wechselwirkung zwischen dem Glaubensprinzip und dem Walten Gottes in den Vorkommnissen des Lebens. — **Befreite mich.** Dieser Ausdruck bildet ebenso einen Gegensatz zu dem: nahm mich gefangen, wie das Gesetz des Geistes des Lebens einen Gegensatz macht zu dem Gesetz der Sünde und des Todes. Weil das Scheingesetz des sündlichen Hanges in den Gliedern nach V. 23 Kap. 7 ein Gesetz der Sünde ist, so ist es auch ein Gesetz, das auf den Tod hinzielt nach V. 24. Obschon der Apostel sagen will, daß diese Befreiung mit der Befreiung vom mosaischen Gesetz erfolgt sei (Kap. 6, 14), so ist es doch ganz falsch, unter dem vorliegenden Ausdruck das Sittengesetz (Wolf), oder das mosaische Gesetz (Pareus u. A.) zu verstehn. In wiefern ist der Gläubige von diesem Gesetz frei gemacht? Offenbar ist die Befreiung von der Herrschaft der Sünde (griech. und röm.-kath. Exegeten), vermittelt durch die Befreiung von der Sündenschuld (protest. Exegeten) gemeint. Doch ist der *νόμος πνεύμ.* nicht ganz identisch mit dem *νόμος πίστ.* (Calov.). Bei dem Gesetz des Glaubens liegt der Accent auf dem Glauben, hier auf dem *νόμος*; dort ist vom Prinzip der Rechtfertigung, hier vom Prinzip der Heiligung die Rede. Die Idiosis *με* hört hier auf. — **Denn was dem Gesetze.** Diese Befreiung war dem mosaischen Gesetz unmöglich, daher trat die Erlösung an seine Stelle. Der Gedankenverbindung mit dem Vorigen wegen ist der erläuternde, appositionelle Nachsatz: was dem Gesetz unmöglich war, als Apposition vorangestellt, von Winer als Accusativ bezeichnet, regiert von *ἐποίησε* (Win. §. 32, 7), von Olsh. als accusativus absolutus („was die Unmöglichkeit des Gesetzes anlangte"), von Rück., Meyer, Fr., de W. als vorangestellter Nominativ. Analogische Formen s. bei Meyer und Tholuck. Namentlich Hebr. 8, 1 *κεφάλαιον δέ.* Als Nominativ bekommt das Wort den Charakter einer Ueberschrift, mit Kolon einzuführen, und zwar nicht als „rhetorische Emphase", sondern als Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Gesetz und Evangelium. Erasmus und Luther ergänzen ein *ἐποίησε* vor *θεός*, nicht den Formen, allerdings dem Gedanken gemäß. Der Genitiv *νόμου* bezeichnet die dem Gesetze anhaftende Unvermögenheit, zu erlösen von der Sünde. (Vater hat den *νόμ.* auf das Gesetz des Geistes gedeutet, Schultheß auf das Gesetz der Gottes- und Menschenliebe.) — **Dieweil es kraftlos.** Das *ἐν ᾧ* kann hier nicht heißen während; Meyer übersetzt in wiefern; was zu bedingt erscheint. Das *ἠσθένει* nimmt den Begriff des Unvermögens wieder auf. — **Durch das Fleisch.** Meyer: durch Schuld des Fleisches. Besser: durch Wirkung des Fleisches. Man darf nicht übersehen, daß die Getheiltheit der *σάρξ* auch aus dem Gesetz eine Getheiltheit des sarkischen Gramma gemacht hat. — **Gott hat, indem er seinen eignen Sohn sandte.** Der Apostel beschreibt die erlösende Gottesthat nach ihrer hierhergehörigen Bedeutung, sowie nach ihrem Medium. Das Medium war: Gott sandte seinen eigenen Sohn (im Gegensatz der Sendung des Gesetzes durch die Engel, Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2), und zwar sandte er ihn in der Aehnlichkeit des sündigen Fleisches, oder des Fleisches der Sünde, und um der Sünde willen. — **Er sandte ihn.** Andeutung der Präexistenz. — **In der Aehnlichkeit.** Indem er ein wahrhafter Mensch ward, erschien er in der vollen Aehnlichkeit des sündigen Fleisches (Phil. 2, 7), und doch nicht in der Gleichheit mit demselben. Meyer: „So daß er in einer äußeren Form erschien, welche der mit der Sünde behafteten Menschennatur ähnlich war. Nicht *ἐν σαρκὶ ἁμαρτ.* erschien Christus, aber auch nicht doketisch (gegen Krehl)." S. Tholucks Anführung der Ansichten der Doketen, sowie der Mystiker (z. B. von Valentin Weigel, nach welcher der äußere Leib Christi von der Jungfrau, sein innerer aus dem Himmel gekommen), sowie der entgegengesetzten Ansichten von Dippel, Hasenkamp, Menken, Irwing. „*Ὁμοίωμα* soll hiernach nicht die Aehnlichkeit, sondern die Gleichheit bezeichnen. Wiewohl nun *ὅμοιος* beide Bedeutungen vereinigt, so haftet doch an den Substantiven *ὁμοίωμα* und *ὁμοίωσις* allein die der Aehnlichkeit; überdies widerspricht die Schriftanalogie Hebr. 4, 15." — **Und um der Sünde willen.** Dies war das Motiv der Sendung. Die Verbindung durch *καὶ* drückt aber eine zweite Herablassung Gottes und seines Sohnes aus. Die erste war, daß Christus in dem Schein des Sünderseins, des Sündenknechtes (S. Kap. 7), der *σὰρξ ἁμαρτίας*, der falschen *σάρξ* erschien; die zweite, daß eine Sendung der Sünde wegen von dem Sohne Gottes selber übernommen wurde (s. Matth. 21, 37). „*Καὶ περὶ ἁμαρτ.* schon von Itala (per carnem), Tertull. (de res. carn. c. 66), von der Vulg. (de peccato), Chrys., Theod., Luth., Balduin, Bengel mit *κατέκρινε* verbunden. Dem steht *καὶ* entgegen" Tholuck. — Die *ἁμαρτία* in *περὶ ἁμαρτ.* selbst ward verschieden erklärt. Thomas Aq., von der Passion Christi, wegen ihrer Aehnlichkeit mit der Sünde; Herväus, vom Tode; Origenes, Pel., Mel., Calv., Buc., B.-Cruf. vom Sündopfer חַטָּאת; Theophylakt u. A., Maier: von der Zerstörung und Aufhebung der Sünde. Meyer: es sei vielmehr die ganze Beziehung, in welcher die Sendung Christi zur menschlichen Sünde stand; was aber auch schon mit der vorhergehenden Erklärung angedeutet ist (s. 1 Joh. 3, 5). Die Sendung Christi bezog sich auf die Sünde; sie hatte die Aufhebung derselben nach allen Seiten zum Zweck. Die nächste Wirkung der Sendung aber war, daß Gott durch die Schuldlosigkeit des Lebens Christi im Fleisch die Sünde als ein fremdartig Verdammliches vom Fleisch unterschied und ausschied. — **Hat verdammt die Sünde.** An den allgemeinen Begriff der Sendung Christi: von wegen der Sünde, schließt sich diese Aussage als ein spezieller Begriff an, als Bezeichnung dessen, was seine Sendung wirkte in Beziehung auf die Sünde im Fleisch. Darnach sind auch die verschiedenen Erklärungen zu beurtheilen. Da der Erlöser, oder Gott durch ihn einen Verdammniß-akt ausübt, so ist namentlich eine falsche Verallgemeinerung des Begriffs zu vermeiden. Ganz treffend haben Erasmus, de Dieu und Eckermann den Sinn bezeichnet: er stellte die Sünde als verdammlich dar; doch ist zu betonen: die Sünde im Fleisch, und hinzuzusetzen: er schied sie von dem Fleische aus, und zwar in Christo prinzipiell, um sie dadurch auch im Leben der Gläubigen aus dem Fleische hinauszuwerfen. Der Sinn ist also dieser: indem Christus in dem Fleische, welches die Quelle der Sünde zu sein schien, Mensch wurde, und doch

eine sündlose Fleischesnatur hatte, und diese Sündlosigkeit, ja Heiligkeit seines Fleisches durch sein ganzes Leben behauptete bis in den Tod, dergestalt, daß er den Seinen sein Fleisch geben konnte zum Siegel seiner Gnade, als Organ seines Geistes, dadurch machte er es offenbar 1) daß die Sünde nicht zum Fleisch an sich gehört, sondern ihr inhärent ist als ein fremdes, unnatürliches, verdammliches, auszuscheidendes und scheidbares abstraktgeistiges Element; 2) daß die Sünde im Fleisch in seiner Fleischeserscheinung gerichtet und verworfen ist; 3) daß die Sünde im Fleisch ausgeschieden werden soll vermittelst des von ihm ausgehenden Geistes aus der ganzen Menschennatur. Andere Erklärungen: 1) Deutungen auf die Tilgungen der Sündenschuld. Diese „Ansicht ist die herrschende kirchliche bei Origenes, Chrysost. u. s. w." So die katholischen Ausleger mit Ausnahme von Justinian, die protestantischen mit Ausnahme von Beza, selbst die arminianischen und socinianischen, und die meisten Neueren, Usteri, Rück., B.-Cruſ., Phil., Schmid, bibl. Theol." Thol. Was für diese Erklärung gesagt und zu sagen ist s. ausführlich bei Thol. S. 392 ff. „Doch ist das Fehlen des αὐτοῦ bei ἐν τῇ σαρκί (vgl. dagegen Ephes. 2, 5) ein Hinderniß". Wir setzen hinzu, daß auch der Zusammenhang ein Hinderniß ist. Von Christo als dem Versöhner ist die Rede gewesen Kap. 3. Hier wird er dargestellt als „Heiligungsquelle". 2) Deutungen auf die Aufhebung der Sündhaftigkeit. „Das Ausgehen des befreienden Lebensgeistes von Christo werde nur dann durch V. 3 einleuchtend nachgewiesen, wenn in demselben der Gedanke liege, daß Christus durch seine reine, heilige Persönlichkeit in seiner eigenen Menschheit den Sieg über die Sünde davon getragen, und dieser sündlose Geist nun auch durch den Glauben auf die Gläubigen übergehe" Tholuck. Derſ. führt hier eine Reihe von Vertretern der obedientia activa an; aus der Reformationszeit besonders Beza; aus der neueren Zeit erscheinen als hierher gehörig: Winzer, Stier, Neander, Meyer, de Wette, Hofm. — Schließlich wendet sich jedoch Tholuck den Deutungen unserer Stelle von der Sündenschuld zu, und so wird dann (S. 394) unter der σάρξ zwar nicht die σάρξ Christi, sondern „die sündliche Menschennatur", welche — obwohl nur καθ' ὁμοίωμα — auch Christus besaß, zu verstehen sein (Phil., de W. Letzterer nicht hierher gehörig)." Daraus würde dann aber auch eine Versöhnung καθ' ὁμοίωμα sich ergeben. Die Deutung des κατέκρινε mit interfecit (Grot., Reiche ꝛc.) paßt nicht auf die Natur Christi. Mit Recht erinnert Meyer, das κατέκρινε sei im Rückblick auf das κατάκριμα V. 1 gewählt. So wir uns selber richten, werden wir nicht gerichtet, und wenn jener Verdammungsprozeß gegen die Sünde im Fleisch von Christus auf uns übergegangen ist, wird das Objekt der einstigen Verdammung beseitigt. Offenbar ist mit unserem Vers die Verdammlichkeit des sündlichen Hanges ausgesprochen. Wichtig für unsere Stelle ist das Wort von Irenäus: condemnavit peccatum et jam quasi condemnatum ejecit extra carnem. Das schöne Wort von Augustin bezeichnet das objektive medium, wodurch die Sündlosigkeit Christi unsere Befreiung wird: Quomodo liberavit? Nisi quia reatum peccatorum omnium remissione dissolvit, ita ut, quamvis adhuc maneat, in peccatum non imputetur. Doch erinnert Beza richtig: Neque nunc Apostolus agit de Christi morte, et nostrorum peccatorum expiatione, sed de Christi incarnatione, et naturae nostrae corruptione per eam sublata. Nur muß, was die Hinüberleitung der Sündlosigkeit von Christus auf uns betrifft, an Kap. 6, 1 ff. erinnert werden. Vermöge des Zusammenhangs Christi mit uns hat er uns erlöst; vermöge des Zusammenhangs mit uns in unserem verschuldeten Elend hat er uns versöhnt; vermöge des Zusammenhangs seiner Natur mit unserem Fleisch hat er sein Fleisch dahin gegeben in den Tod, um uns in seiner geisthaften Stellung zu uns durch die Gemeinschaft seines Geistes als Geistesmenschen vom Fleisch frei zu machen, und mit dem Fleische seines Auferstehungslebens eine geheiligte Natur zur künftigen Auferstehung in uns anzupflanzen. — **Damit das Gerechtsein für das Gesetz.** Das δικαίωμα erklärt Meyer („ganz einfach wie Kap. 1, 32; 2, 26 vgl. auch zu Kap. 5, 16") als die Forderung des Gesetzes. Das was das Gesetz stipulirt. Wir haben oben jedoch gesehen, daß δικαίωμα das ist, was das Gesetz befriedigt, erfüllt. Aus der Glaubensgerechtigkeit soll die Lebensgerechtigkeit hervorgehn. Oder wie sie aus ihr prinzipiell hervorgeht als Freiheit in Christo, so soll sie auch thatsächlich aus ihr hervorgehn in allmählicher Erfüllung, in der Heiligung unseres Lebens. Das Befremden der Ausleger über die Erklärung des Chrysost., Theod.: ὁ σκοπὸς τοῦ νόμου (s. Thol. S. 396) ist also nicht begründet. Freilich kann das nicht heißen, der Zweck des Gesetzes, gerecht zu machen, sondern — des Gesetzes Ziel, Ende, s. Röm. 13, 10. Erklärungen: 1) von der imputatio der Gerechtigkeit Christi. Calvin: Die Uebertragung der Schuldtilgung, welche Christus vollbrachte, auf uns (Bullinger, Beza, Calixt u. A). Die Uebertragung auch des Gehorsams Christi auf uns (Brenz, Aretius, also auch von der obedientia activa). Köllner, Fr., Phil.: es sei die sententia absolutoria gemeint. Thol. deutet treffend an, gegen diese Fassungen sei das πληροῦν und das ἐν. 2) Von dem den Gläubigen mitgetheilten Prinzip der Lebensgerechtigkeit. Man scheint sich dabei vor dem Gedanken, daß die Christen in der Form gläubiger Selbstbestimmung heilig werden sollen, ein wenig zu fürchten. Tholuck führt die Meyer'sche Anschauung an: „damit diese Gesetzerfüllung an dem ganzen Wandel in die Erscheinung trete", und setzt (nach Olsh.) hinzu: „auch dann werden die Christen gleichsam nur als die Träger eines das Gesetz erfüllenden Prinzips betrachtet." 3) Die wirkliche Heiligung der Gläubigen aus dem Prinzip der Glaubensgerechtigkeit fließend. Gegen die Gefahr einer semipelagianischen Mißdeutung schützt die passivische Form (statt πληρώσωμεν). De Wette: in unſrer innern Lebensthätigkeit. Reiche, Klee heben dabei die Innerlichkeit der Gesetzeserfüllung noch besonders hervor. — **Die wir nicht nach dem Fleische.** Mit diesem Zusatz wird nicht nur das Charakteristicum der Freiheit der Gläubigen angegeben, sondern auch die Bedingung. Tholuck will, der Partizipialsatz enthalte nicht die Bedingung, wie es viele der Aelteren fassen, sondern nur die Angabe der Art und Weise. Meyer will, κατὰ πνεῦμα bezeichne nur das heiligende göttliche Prinzip selbst, objek-

tiv und vom menschlichen πνεῦμα verschieden! Nicht aber sei es subjektiv zu fassen als die vom Heiligen Geiste hergestellte pneumatische Natur des Wiedergebornen, wie es nach Chrys. auch Bengel, Rück., Phil. u. A. nehmen. Man müßte dann zunächst noch fragen, ob es etwa einen anderen Ausdruck für das menschliche Geistesleben in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes gebe. Ferner woher der Gegensatz: der Heilige Geist und die menschliche σάρξ, da doch der nächste Gegensatz das unheilige Geistesleben des Menschen wäre. Ueberall wo von dem Gegensatz des Geistes und des Fleisches im Menschen selbst die Rede ist, da wird doch auch der Mensch als Mensch in Betracht kommen, und nicht blos als Fleisch.

Zweiter Absatz (V. 5—8). **Welche nach dem Fleische sind.** Das εἶναι κατὰ σάρκα ist identisch mit dem εἶναι ἐν σαρκί, und dies heißt: stehen in dem sarkischen Prinzipe, in der Voraussetzung, daß die σάρξ absolutes Lebensprinzip sei. Dieses εἶναι als herrschende Lebensrichtung ist die Quelle des φρονεῖν, und dieses die causa efficiens des περιπατεῖν. — Das οἱ κατὰ σάρκ. ὄντες erklärt Meyer mit dem Ausdruck: Die Fleischgemäßen; und sagt, es sei der weitere Begriff im Verhältniß zu den οἱ κ. σ. περιπ., was nicht zutreffend ist. Tholuck erklärt εἶναι κατά τι: „die Eigenschaften von etwas an sich tragen, also = οἱ σαρκικοί". Es sind aber zuvörderst diese nach ihrem Lebensprinzip, welches dann allerdings das Wandeln im Fleisch zur Folge hat. — **Auf die Dinge des Fleisches.** Auf die falschen Objekte der Begehrungen der falschen Selbständigkeit des Fleisches. Der Gegensatz: οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα vollzieht den Gedanken, daß beide Richtungen sich schlechterdings ausschließen. — **Denn das Sinnen des Fleisches.** Hier ist die Anknüpfung durch γὰρ auffallend. Tholuck: „Sie könnte nämlich nur der zweiten Hälfte von V. 5 zur Begründung dienen, während die Correspondenz der Satztheile eine Begründung der beiden Hälften von V. 5 erwarten läßt. So bekommt die Ansicht Wahrscheinlichkeit, daß nach griechischem und hebräischem (כִּי) Sprachgebrauch der Grund V. 6 dem in V. 5 parallel ebenfalls zur Motivirung des τοῖς μὴ κτλ. in V. 7 dient." Meyer macht das γὰρ zur Begründung der zweiten Hälfte von V. 5 οἱ κατὰ πνεῦμα. „Motiv, weßhalb sie die Interessen des πνεῦμα zum Ziel ihres Strebens machen". Wir betrachten indeß das γὰρ als Beleg dafür, daß das εἶναι κατὰ ein entsprechendes φρονεῖν und φρόνημα zur Folge hat. Denn die σάρξ hat ein φρόνημα, aber all ihr φρόνημα ist nichts als Tod; nicht nur den Tod wider Willen erzielend, sondern auch vom Tod ausgehend, im Elemente des Todes sich bewegend; d. h. in steter Auflösung der Einheit zwischen dem Leben und seiner Lebensquelle, zwischen dem geistigen und dem leiblichen Leben, und selbst zwischen dem Widerstreit der Begehrungen der einzelnen Glieder. Der Gegensatz ist das φρόνημα τοῦ πνεύματος (denn das εἶναι κατὰ πν. ist selber πν.); es ist Leben und Friede. Es ist also aus dem wahren Leben; im Leben sich bewegend; auf Leben gerichtet. Der Friede bezeichnet die Seele des Lebens. Widerstreit ist Trennung und Auflösung des Lebens; Friede mit Gott ist Zusammenhang mit der Lebensquelle, Friede mit sich selbst seliges Lebensgefühl, Friede mit dem Walten Gottes und seiner Welt ein unendlich bereichertes Leben. Das dritte Moment ist in beiden Sätzen besonders zu betonen: gerichtet auf das Ziel: Leben und Friede. — **Deßwegen weil die Gesinnung des Fleisches.** Der Grund, daß φρόνημα = Πραν. ist, liegt in seinem Widerspruch gegen die Quelle des Lebens, der Feindschaft gegen Gott, mit welcher nothwendig das Mißfallen Gottes correspondirt. Aus der Bemerkung, daß der Apostel die zweite Hälfte nicht begründet, ergibt sich, daß hier das Streben des Fleisches den Hauptgesichtspunkt bildet. Die Feindschaft gegen Gott ist in erster Linie der thatsächliche Widerspruch gegen Gott in fast unbewußter (aber nicht bewußtloser) Gestalt; dann aber der auch im Bewußtsein fixirte Widerspruch. Treffend Melancht.: „Loquitur Paulus principaliter de cogitationibus de deo, quales sunt in mente non renata, in qua simul magna confusio est dubitationum, deinde et de affectibus erga deum. In securis est contemtus judicii dei, in perpere factis indignatio et fremitus adversus deum." Die Offenbarung dieser Feindschaft gibt Paulus bestimmt an: **Denn sie unterwirft sich nicht.** In dem Ungehorsam und Aufruhr wider das Gesetz Gottes wird diese Feindschaft offenbar. Und zwar als eine sehr tief liegende. — **Denn sie vermag es auch nicht.** Auf dem fleischlichen Standpunkt ist keine Unterwerfung unter das Gesetz Gottes möglich. Oder vielmehr, dem fleischlichen Trachten selber ist sie nicht möglich. Ein getheiltes Leben nach dem blinden Zug der Begehrungen steht in vollem Widerspruch gegen das centrale Hervorgehn des Lebens aus dem Innersten, gemäß dem Prinzip des Geistes. Mit Grund hebt Tholuck gegen Zeller hervor, daß der Gegensatz nicht sei die sinnliche und die geistige Natur des Menschen an sich, sondern daß σάρξ die Menschennatur mit dem Nebenbegriff des Sündhaften bezeichne. Dazu ist aber ja nicht von der σάρξ an sich, sondern von einem φρόνημα τῆς σαρκ. die Rede; d. h. von einer durch selbstsüchtige Geistigkeit krankhaft erregten, dämonisirten σάρξ. — **Die aber im Fleische sind.** Die ὄντες ἐν σαρκί sind in verstärktem Ausdruck die ὄντες κατὰ σάρκα s. oben. Aus dem Unvermögen V. 7 folgt dann das Unvermögen V. 8. In mildem Ausdruck ist es gesagt, daß sie Objekte des göttlichen Mißfallens sind; Kinder des Zorns. Der Ausdruck hat aber das Bedeutsame, daß er die Einbildung der Gesetzlichen, der Werkgerechten niederschlägt, welche obwohl ὄντες ἐν σαρκί vermeinen, mit ihren Werken und Leistungen das Wohlgefallen Gottes zu verdienen. Denn das muß festgehalten werden, daß der Apostel nicht blos von grobem Sündendienst redet, sondern auch von einer Gesetzesbeobachtung, welche das Gesetz blos äußerlich nimmt als γράμμα und σάρξ.

Dritter Absatz (V. 9—11). **Ihr aber seid nicht im Fleische.** Die Antithese. Die bestimmtere Paränese tritt nicht schon hier ein, sondern erst V. 12. Das εἴπερ mag so von εἴγε unterschieden sein, daß es = „wenn anders" in der Regel den leisen Zweifel ausdrückt, während εἴγε mehr eine Versicherung ausdrückt in dem Sinne von: wenn ja. Doch ist das εἴπερ hier nur rein conditionell zu fassen gemäß der Antithese, nach welcher der Apostel den Standpunkt des Geisteslebens der Gläubigen rein prinzipiell und ideell darstellt. Bei

einer solchen Darstellung kann die Anwendung auf die Einzelnen immer nur mit einem εἴπερ stattfinden; auch ohne positiven Zweifel. Chrysostom., Olshausen nehmen es für ἐπειδήπερ, quando quidem; Thol. u. Meyer ziehen wegen des Gegensatzes die paränetische Fassung vor. Der Gegensatz: **Wenn aber Einer Christi Geist** ꝛc., spricht allerdings die Möglichkeit aus, daß das Gesagte auf Einzelne keine Anwendung finde, und daß dann hier kein Halb und Halb gelte. Christi Geist. Es handelt sich hier um die Zugehörigkeit zu Christo, daher: Christi Geist. Es ist der Geist Gottes als der Geist Christi, der Geist seiner Lebensgerechtigkeit, wie er vermittelt ist mit dem innern Leben der Gläubigen. Eine blos äußerliche Zugehörigkeit zu Christo hat für den Apostel keine Geltung. Wo das Christenthum des innern Lebens rein erloschen ist, da ist das Christenthum erloschen. Meyer: „Nicht die Nichtchristen, sondern die Scheinchristen." Auch hier will der Genannte die Begriffe: Christi Geist und Heiliger Geist rein indifferenziren. — Weiterhin V. 10 heißt es: **Christus in euch**, d. h. als Lebensprinzip. — **So ist der Leib zwar todt.** Erklärungen von V. 10 u. 11. 1) Vom Tode und Leben im eigentlichen Sinne. Der Körper also dem Tode verfallen (August., Beza, Bengel, Usteri, Rückert und Fritzsche). Nach Meyer ist das νεκρός proleptisch: „ihr habt folgende selige Folgen zu genießen: obgleich der Körper ein Raub des Todes ist sündehalber, so ist doch der Geist Leben gerechtigkeitshalber. Aber auch den sterblichen Körper wird der, welcher Christum auferweckte, wieder beleben, weil Christi Geist in euch wohnt." 2) Der Leib ist todt, getödtet für die Sünde (Chrysostomus, Theodoret, Erasmus, Grot., Baumg.-Crusius u. A.). 3) Das Elend der Sünde als den Todeskeim in sich tragend (de Wette u. A.). Mit alle dem wird die Bestimmung nicht erreicht, daß wir um der Sünde willen, d. h. von wegen der Sündhaftigkeit, ein göttlich-einseitiges Leben aus dem Prinzip des Geistes heraus zu führen haben, wobei der Leib in ideell dynamischer Beziehung für todt erklärt wird (s. Kap. 6, 4). — Damit aber ist der Geist noch mehr in sich conzentrirt, als Leben und Lebensprinzip. — Der Geist aber Leben. Hier ist auch nach Meyer der Geist nicht der Heilige Geist (wie Chrysost., Calv. u. A. wollen), sondern der menschliche Geist; aber nun soll man auch unter dem menschlichen Geiste, obschon er hier vom Heiligen Geist erfüllt gedacht ist, dies nicht mitverstehen, wie Phil. (nach Theodoret und de Wette) verstehen will: die pneumatische Wesenheit des Wiedergebornen — denn sagt Mey.: das müßte dastehen. — Leben, ζωή, nicht blos lebendig, sondern durchweg aktuelles lebenstiftendes und erhaltendes Leben. — **Um der Sünde willen.** Wie das nur heißen kann: um einen reinen Gegensatz gegen den in den Gliedern haftenden sündlichen Hang zu constituiren; so kann: **um der Gerechtigkeit willen**, auch nur heißen: um die Gerechtigkeit des Glaubens in der Gerechtigkeit des Lebens zu erhalten und zu entfalten. Nach Meyer ist die justitia imputata gemeint, als Grundlage der ζωή. (Aehnlich die meisten Alten, Rückert ꝛc.) Dann aber müßte διά mit dem Genitiv construirt sein. Die Beziehung auf die Lebensgerechtigkeit (Erasmus, Grotius, de Wette, Phil. u. A.) bestreitet Mey. mit den Worten, weil die Lebensgerechtigkeit niemals vollkommen sein könne, so könne sie auch niemals Grund der ζωή sein. Vom Grunde der ζωή aber ist nicht die Rede, sondern von der erhöhten Förderung des Lebens, daß es als lauter Leben sich erweise. Dies ist die Sorge, das weiße Kleid der geschenkten Gerechtigkeit wohl zu bewahren, und eben damit und in dieser Form nach der Krone der Gerechtigkeit zu laufen. (Meyer behauptet hiernach, die ἁμαρτ. gehe nicht auf die eigene individuelle Sünde, und so auch die δικ. nicht auf die eigene „Rechtbeschaffenheit".) Dem Sinne nach verbinden auch Viele, namentlich Calixt die justitia imputata mit der inchoata. — **Wenn aber der Geist dessen.** Der Apostel bereitet hier schon den Uebergang vor von der Darstellung der Kindschaft, als einseitiges Geistesleben betrachtet, zu der Darstellung der Herrlichkeit, wo Leib und Geist in vollem Einklang stehen sollen, der Leib verklärt sein soll zum vollendeten Organ des Geistes. Meyer faßt den Zusammenhang also: „nach V. 10 blieb noch eine Gewalt des Todes zurück, die über den Leib; diese erledigt nun Paulus." — **Der Geist dessen, der Jesum von den Todten.** Der geistlichen Auferstehung muß die leibliche folgen; sie ist eine Prophetie der leiblichen. Denn der Urheber der geistlichen Auferstehung ist der Geist des Wundergottes, welcher Christum auferweckt und schon zur Majestät des verklärten Lebens erhöht hat. Was er an ihm gethan hat gemäß dem Zusammenhang von Leib und Geist, wird er auch an seinen Gliedern thun (s. Eph. 1, 19 ff.). Jesum hat er auferweckt aus den Todten hervor, d. h. als Erstling der Auferstehung. Darum wird er auch **lebendig machen eure sterblichen Leiber.** Wir haben uns oben für den Accusativ entschieden: διὰ τὸ ἐνοικοῦν, im Gegensatz gegen den Genitiv. Auch aus sachlichen Gründen. Der Geist, der in den Gläubigen wohnt, bereitet zwar den Auferstehungsleib, aber die Auferstehung wird dadurch nur vermittelt, sie selber bleibt eine abschließende That Gottes. Und von dieser ist hier die Rede (s. V. 18). Es ist aber eine Wunderthat Gottes, welche durch das Vorhandensein des Lebensgeistes in den Gläubigen nicht nur motivirt, sondern auch vermittelt ist. Treffend ist der Wechsel der Bezeichnungen: Jesus und Christus. Bezieht sich nun auch das ζωοποιήσει auf die Auferstehung, so deutet doch die Wahl des Ausdrucks zugleich die Heiligung der Leiblichkeit durch die Wirkung der Auferstehungskraft des Geistes an, wie sie den Uebergang und die Vermittelung zu dem schließlichen Wunder der Auferstehung bildet (s. 2 Kor. 5, 5). Es kann hier der Natur der Sache nach weder von ethischer Belebung allein, noch von physischer allein die Rede sein, sondern beide faßt der Begriff des Belebens zusammen (nach Calvin, de Wette, Phil. u. A.). Calvin: „non de ultima resurrectione, quae momento fiet, habetur sermo, sed de continua spiritus operatione, quae reliquias carnis paulatim mortificans coelestem vitam in nobis instaurat." Mit Recht aber bemerkt de Wette gegen die Vorstellung, als könne die geistige Auferstehungskraft allein den Erneuerungsprozeß vollenden (gemäß der Lesart διὰ τοῦ ꝛc.), die jüdische Meinung, daß der Heilige Geist die Todten erwecke (Schamoth Rabba ꝛc.), könne hier nichts beweisen.

Vierter Absatz (V. 12—17). **Mithin nun sind wir.** Das ἄρα macht eine Folgerung aus der Noth-

wendigkeit, das Leben im Geist als Gegensatz zum Leben im Fleisch durchzuführen in der Hoffnung auf die Neubelebung des Leibes. Tholuck nicht im Sinne der Textconstruktion: „Von der Fortführung der mit V. 10, 11 begonnenen Ideenreihe läßt sich der Apostel durch das Bedürfniß einer Paräneſe abführen, und kommt nachher von einem andern Punkte aus auf den eschatologischen Ausdruck zurück.“ — **Verpflichtete, nicht dem Fleische.** Nach Meyer hat der Apostel durch den lebhaften Fortschritt der Rede den Gegensatz unterdrückt. Dazu hat ihn aber wohl etwas Anderes vermocht, nämlich die Abwendung des Mißverständnisses, als ob die Christen keine Pflichten hätten in Beziehung auf ihr Fleisch oder ihr leibliches Leben (vgl. Epheſ. 5, 29). Daher bestimmt er seinen Satz näher: nicht nach dem Fleische, d. h. nach dem Prinzip der Fleischesbegehrungen oder überhaupt der äußerlichen Motive zu leben. Der Genitiv τοῦ ist als Bezeichnung des Infinitiv der Folge hinlänglich erklärt (anders Fr., ſ. Meyer). Der Gegensatz: nach dem Geist folgt indirekt V. 13. — **Werdet ihr sterben.** Eigentlich: dann geht ihr fort und fort in den Tod oder dem Tod entgegen (μέλλετε). Meyer will dies auch hier nur von dem ewigen Tode verstehen gegen Phil., der mit Recht den allgemeinen Begriff des Todes festhält. Nach Rückert wäre mit diesem Ausspruch die Auferstehung ausgeschlossen. Der Apostel kennt aber nicht nur den Unterschied zwischen einer ersten und zweiten Auferstehung (1 Kor. 15, 23), sondern auch eine Auferstehung, die sofort nach dem Tode beginnt (2 Kor. 5, 1), und lauter Leben ist im Gegensatz gegen eine schließliche Auferstehung zum Gericht. Die Erklärung des Oekumenius: τὸν ἀθάνατον θάνατον ἐν τῇ γεέννῃ, schließt weder die Auferstehung einerseits, noch andererseits eine stete Verknüpfung des physischen und psychischen Verderbens mit dem ethischen aus. — **Wenn ihr aber mit dem Geist.** Vermittelst des Geisteslebens (vermöge des Heiligen Geistes, sagt Meyer). Also nicht durch leibliche Uebungen, Fesselungen, Büßungen, sagt der Apostel, sondern durch die Energie des Geisteslebens sollen die Anschläge des Leibes ertödtet werden. — **Die Anschläge.** Die Listen. Praktiken (Luk. 23, 51; Kol. 3, 9). Diese bestehen darin, daß sich widergesetzliche Triebe als unabweisliche Bedürfnisse, als Bethätigungen der Freiheit, als Poesie des Lebens ꝛc. geltend machen. Das Wort kommt bei den späteren Griechen von listigen Anschlägen, insbesondere auch in Bezug auf Wollustsünden vor (ſ. Thol.). Doch fordert die allgemeine Betrachtung in unserm Abschnitt eine allgemeine Fassung des Wortes. Der Ausdruck σώματος ist Manchem auffallend gewesen, daher lesen einzelne Codd. DE. FG. und die Vulg. σαρκός. Für den Ausdruck kann man nicht τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας Kap. 6, 6 anführen; da hier vom wirklichen Leibe die Rede ist; nicht dort. Mit Recht jedoch behauptet Meyer gegen Stirm, Paulus sei seinem Sprachgebrauch nicht untreu geworden. Der Leib hat seine autonomen Begehrungen, welche in dem normalen Menschenleben sich ehrlich äußern und willig der Herrschaft des Geistes unterordnen. In dem sündigen Menschen, der nicht bekehrt ist, äußern sich diese als gebieterische Forderungen. In dem Gläubigen dagegen, für den das Gesetz in den Gliedern aufgehoben ist, können sie sich nur noch in listigen Formen krankhaft äußern, und zwar in sofern der Leib, welcher Organ des Geistes sein soll, in unbewachten Momenten autonom wird. Seine πράξεις sind dann aber Regungen der σάρξ, die dadurch als πράξεις des Leibes erscheinen, weil der Leib seine physiologischen Rechte hat. — **Das tödtet,** kann nur heißen: bis in die Wurzel hinein entkräftet, negirt. Als Wurzeln der Sünde sind die bösen Gewohnheiten mit gesetzt. — **So werdet ihr leben.** Im höheren und höchsten Sinne. — **Denn Alle, welche sich vom Geiste Gottes.** Der Geist Gottes ist nicht identisch mit dem Geiste V. 13 (Meyer), sondern das eben ist christliches Geistesleben, vom Geiste Gottes getrieben werden. Die passivische Form drückt seine volle Herrschaft aus, ohne damit das freie sich treiben lassen auf Seiten des menschlichen Willens zu negiren. — **Diese sind Kinder Gottes.** Nämlich im realen Sinne, im Gegensatz zu den symbolischen Gotteskindern der alten Theokratie, und zwar diese, diese allein, welche das Merkmal an sich tragen, daß sie der Geist Gottes treibt. Dagegen ist die blos symbolische Gotteskindschaft unter dem Gesetz eigentlich eine Knechtschaft nach V. 15. Vgl. Gal. 5, 18. — **Nicht den Geist der Knechtschaft.** Meyer übersetzt: „einen Geist der Knechtschaft, der Kindschaft.“ Wir nehmen an, daß die Bestimmungen durch den ausschließenden Gegensatz hinlänglich artikulirt sind. Was ist zu verstehen unter dem Ausdruck: Geist der Knechtschaft? Tholuck: Große Schwierigkeiten machte hier den früheren Auslegern der negative Satz, da doch von einer Geistesmittheilung im Alten Testament nicht die Rede, da ferner der dort mitgetheilte Geist, in sofern er ein Geist der Knechtschaft war, nicht wohl von Gott abgeleitet werden könne, endlich wie das πνεῦμα, welches vermöge der Antithese von πνεῦμα υἱοθεσίας als der Heilige Geist zu fassen sei, den Geist der Knechtschaft wirken könne.“ Erklärungen: 1) Augustin gelegentlich: Der Teufel sei Urheber des knechtischen Geistes (Hebr. 2, 14 u. 15). Luther: Der kainitische Geist, welchem der abelische Geist der Gnade gegenüberstehe (Fritzsche: malus dæmon etc.). 2) Chrysoſt., Theod. und Oek.: Die Gesetzgebung selbst, als πνευματική nach Kap. 7, 15. Ebenso Augustinus anderwärts: Der Geist der äußern Gesetzgebung: idem spiritus in tabulis lapideis in timore, in tabulis cordis in dilectione. 3) Die meisten späteren Exegeten: Derselbe Heilige Geist sei nach seiner zweifachen Wirkung dargestellt; hier, in wiefern er das Strafamt verwalte (Joh. 16, 8). Es wird dann freilich besonders die von dem Geist nicht beabsichtigte Wirkung der bloßen attritio hervorgehoben. 4) Grot., Phil. u. A.: πν. sei in beiden Fällen eine subjektive Geistesstimmung. 5) Fritzsche, Meyer u. Tholuck: πν. δουλ. bezeichne Dasjenige, was der empfangene Kindesgeist nicht sei. So schon Monachos im 7. Jahrhundert. Also der Geist der Knechtschaft gedacht als hypothetischer Gegensatz. Dies ist ohne Zweifel gewissermaßen richtig in sofern, als der Geist, den sie empfangen haben, als solcher nur ein Geist der Kindschaft sein kann; ein Geist der Knechtschaft aber eigentlich ein Ungeist wäre. Allein der Apostel deutet doch wohl an, daß der Judaismus aus dem Alten Bunde einen Geist (ein geistartig einheitliches System) der Knechtschaft gemacht hat, und daß er versuchen könnte, auch wieder aus dem Neuen Bunde einen solchen Ungeist zu machen. Diese Andeutung wird nämlich hervorgehoben durch das πάλιν εἰς φόβον,

welches eine Thatsache bezeichnet. Schon am Sinai machten die Juden aus dem Gesetz ein Gesetz εἰς φόβον im üblen Sinne (2 Mos. 20, 19 ꝛc.). Auf der andern Seite spricht die Wiederholung des ἐλάβετε für die angegebene Fassung: nicht einen Geist der Knechtschaft habt ihr angenommen, weil das ein Widerspruch wäre. — **Wiederum zur Furcht.** Damit ist die unfreie böse Furcht der knechtischen Gesetzlichkeit bezeichnet. — **Den Geist der Kindschaft.** De Wette: „υἱοθεσία eigentlich Annahme an Kindesstatt," welche Bedeutung man so urgiren könne, daß die, welche von Natur Kinder des Zornes waren (Ephes. 2, 3), zu Kindern Gottes angenommen oder bestimmt (Ephes. 1, 5) worden seien (Fritzsche, Meyer und Olshausen). Derselbe: „Aber es fragt sich, ob nicht, wie selbst im Alten Testament 5 Mos. 32, 6 und sonst im Neuen Testament (Joh. 1, 12; 1 Joh. 3, 9; 2 Petr. 1, 4), so auch bei Paulus, gemäß der neuen Schöpfung (Gal. 6, 15), die Vorstellung des Umgeschaffenwerdens zu Kindern Gottes stattfindet, mithin in υἱοθ. mehr die Vorstellung der Kindschaft, des wirklichen Verhältnisses der Kinder zum Vater (Luther, Usteri ꝛc.), als der Adoption (Fritzsche, Meyer und Tholuck) liegt, worauf der Ausdruck πνεῦμα υἱοθ. und der von dem Worte V. 23 gemachte Gebrauch besser stimmt." Thol. dagegen beruft sich auf Eph. 5, 1; Röm. 9, 4 und auf die Benennung des Adoptivkindes mit υἱὸς θετός (υἱὸς εἰσποίητος), auf das: adoptio filiorum der Vulg., wogegen Chrysost., Theodoret und andere Griechen das Wort auch im Sinne von υἱότης genommen haben. Daß der Apostel den Ausdruck gewählt hat, um die Glaubenskinder als Angenommene aus Gnaden von dem υἱὸς ἴδιος zu unterscheiden, ist leicht verständlich. Ebenso aber weiterhin dies, daß er den Begriff nicht hat premiren wollen, sonst hätte er rücksichtlich des hebräischen Erbrechtes nicht sagen können: sind wir Kinder, so sind wir auch Erben. Ebenso bezeichnet die Wiedergeburt durch Christum und seinen Geist wirkliche υἱοί. — **In welchem wir rufen** (1 Kor. 2, 3). Das ἐν bezeichnet auch hier den Geist als Lebensprinzip, welches die volle παῤῥησία zur Folge hat (Hebr. 10, 19—23). Κράζειν, das laute Beten, der freie, kindliche Zuruf." Chrysost. macht sich das Bedenken, daß doch auch im Alten Testament Gott der Vater Israels heiße, und beantwortet es damit, daß die Juden diese Bezeichnung doch nicht in ihren Gebeten gebrauchten, oder wenn sie es thaten, nur ἐξ οἰκείας διανοίας, nicht ἀπὸ πνευματικῆς ἐνεργείας κινούμενοι. Den Vaternamen hat indessen Gott im Alten Testament allerdings nur in demselben unvollkommenen Sinne, als das Volk den Sohnesnamen, nämlich als Gründer und Schutzherr des Volkes (Jerem. 3, 4, 19 u. A.), und immer nur in Bezug auf die Gemeinschaft, nicht auf das Verhältniß des Einzelnen." Tholuck. Erst in den Apokryphen, wird hinzugesetzt, komme er als Anrede Einzelner vor (Weish. 14, 3; Sir. 23, 1; Kap. 51, 14). Es darf aber nicht übersehen werden, daß sich schon im Alten Testament das Centrum des Sohnsverhältnisses im Messias bildet (2 Sam. 7; Ps. 2; Jes. 9) und daß sonach von dem vollendeten Centrum aus im Neuen Testament von dem Verhältnisse des Vaters zu Christo aus sich alle υἱοθεσία ausbreitet. — **Abba, Vater.** Ἀββᾶ, der syrische Vatername (Gal. 4, 6; Mark. 14, 36). Weßhalb ist das πατήρ hinzugefügt? Erklärungen: 1) Gewöhnliche Annahme (Rückert, Reiche, Köllner ꝛc.), das πατήρ dient zur Erklärung des syrischen Abba. 2) Ausdruck der kindlichen Zärtlichkeit, die den Namen wiederholt (Chrysost., Theod. Mopsv. u. Grotius). 3) Ausdruck der Vaterschaft Gottes für Juden und Heiden (Augustin, Anselm, Calvin, Estius u. A.). 4) Der Name Abba ist aus den jüdischen Gebeten in die christlichen übergegangen, und hat durch Christum selber die Weihe einer besondern Heiligkeit erhalten. Daher hielten die griechisch redenden Christen das Wort als nomen proprium bei und setzten das πατήρ als Appellativ hinzu, so daß nun das Abba, Vater stehend wurde. Mey. — Das wäre denn im Grunde eine Verdoppelung aus einem Mißverständniß hervorgegangen. Thol. erklärt sich mit Luther für die Ansicht des Chrysost. Luther: „Es ist das Rufen, wie ein junges Kindlein aus einfältiger, kindlicher Zuversicht gegen seinen Vater lallt." Muß man auf die Stelle bei Mark. zurückgehen, so steht daselbst πατήρ ohne Zweifel als Erklärung. Von dieser Stelle aus ist es denn wohl ohne Einmischung von Mißverständniß liturgisch (wie Hallelujah, Hosianna, Amen) geworden, weil es in bedeutsamster Weise den Vater Christi und den Vater der Christen, den Vater der Gläubigen des Alten Bundes und des Neuen, den Vater der Juden und der Heiden, und so den Vater aller Gläubigen aus allen Völkern in Einer Anrede begrüßte. — **Er selber, der Geist Gottes.** Αὐτό. Nicht eben derselbe (Erasmus, Luther), sondern der Geist selbst (Vulgata: ipse spiritus; Beza: ipse ille spiritus). Wir rufen in dem Geist und der Geist selbst bezeugt uns. — **Gibt Zeugniß.** Es fragt sich, ob συμμαρτυρεῖ im Sinne des verstärkten Simplex zu nehmen sei: er bezeugt unserem Geist, wie Vulg., Luther, Grot., Koppe, de Wette und viele Andere wollen, oder ob es heißen soll, er zeugt mit unserem Selbstbewußtsein: ich bin Gottes Kind, wie Meyer will, indem er das συν hier wie überall premirt (Kap. 2, 15; 9, 1). Die letztere Fassung aber würde die Frage veranlassen: Wem bezeugen Beide? und so entstände der Schluß: auch das Selbstbewußtsein bezeugt dem Selbstbewußtsein. Diese Fassung ist schwerlich haltbar. Chrysostomus unterscheidet als die zwei Zeugen den Heiligen Geist und das uns gegebene Charisma, und hieher stellt Thol. auch Herväus, Calvin u. A., namentlich Pareus, welcher sogar die Rechtsmaxime: „aus zweier Zeugen Munde," in Anwendung bringt. „Dieser altprotestantischen Auffassung nach besteht das Zeugniß des eigenen Geistes in der Anwendung des göttlichen Gnadenwortes auf das gläubige Subjekt, das des Heiligen Geistes aber wird als ein Zweifaches gefaßt, einerseits besteht es in dem allgemeinen Zeugniß durch die Schrift und die Sakramente, sodann in der durch den Heiligen Geist bewirkten applicatio und obsignatio, indem die Aussprüche von der obsignatio fidelium hierher gezogen werden." Es scheint nun doch klar zu sein, daß nach dem Gegensatz: Der Heilige Geist und unser Geist, als der bezeugende Theil der Heilige Geist gedacht werden soll, unser Geist dagegen als der Theil, dem bezeugt wird. Denn das Zeugniß unseres Geistes hat als besonderes Zeugniß neben dem des Heiligen Geistes keinen Werth (s. Tholuck S. 416, 17). Und zudem entsteht immer wieder die Frage: Wem wird be-

zeugt? Wir halten den Ausdruck *συναντιλαμβάνεται* (V. 26) für eine erläuternde Parallele, und müssen hervorheben, daß dort das erklärende Wort *ὑπερεντυγχάνει* hinzugesetzt wird. Damit werden wir aber der Erklärung nahe gebracht, daß das *συν* in beiden Fällen ein verstärktes Simplex bedeute. Es bleibt jedoch übrig, auf eine zweifache Funktion desselben Heiligen Geistes im Gemüthsleben zu schließen. Er wirkt in dem kindlichen Gebetsleben der Gläubigen als Gebetstrieb, er wirkt aber auch als versiegelnder Zeuge der Kindschaft. Und so eilt er auch wieder unserem Glaubensbewußtsein mit unaussprechlichen Seufzern voraus (V. 26). Das *συν* bezeichnet nicht immer die Gleichheit zweier verschiedener Theile in einer Funktion, wenn es auch nicht bloßes Simplex ist. Mitunter bezeichnet es den Effekt (*συνάγω, συναθροίζω*), mitunter den Zusammenschluß des im Verbum spezifizirten Akts mit einer verwandten Thatsache (*συνίημι*). So hier. Es ist von Gewicht, wenn die älteren Theologen in unserer Stelle einen Beweis für die certitudo gratiae gegen die katholische Lehre gefunden haben. Auch weist Meyer mit Recht darauf hin, daß sie gegen alle pantheistische Vermengung des göttlichen Geistes und des menschlichen zeuge. Sie zeugt aber für eine lebendige Einigung Beider. „Gegen die Schwärmer bemerkt Melanchth. richtig, daß die Geisteswirksamkeit im Gläubigen praelucente voce evangelii eintritt." — Das Wort *τέκνα* markirt die Innigkeit des Kindesgefühls. — **Wenn aber Kinder, dann auch.** Beide Male ist zu ergänzen *ἐσμέν*. Das Erbe sein ergibt sich aus dem Begriff und dem Recht des Kindes (Gal. 4, 7). — **Erben Gottes.** Das Erbe ist das Reich der Herrlichkeit. Gott, als der Ewig Lebende, hat die Aehnlichkeit mit dem sterblichen Erblasser, daß er seinen Kindern Alles zum Erbe übergibt; als das Gut aller Güter aber schenkt er ihnen sich selbst. Er wird ihr Erbe, indem sie sein Erbe werden; ein Verhältniß, das schon im Alten Testament präfigurirt ist (2 Mos. 19, 5: Israel Eigenthum Gottes. 4 Mos. 18,20; Jehovah ist das Eigenthum der Leviten, wie sie sein Eigenthum, clerus, sind). Sowie er selber sein will Alles in Allem, sollen alle seine Kinder mit ihm in seinem Sohne Alles zum Erbe erhalten (1 Kor. 3, 21 ff.). In einem anderen Sinne ist vom Erbe die Rede Luk. 15, 12. — **Miterben aber Christi.** Gemäß der *υἱοθεσία* stehen die *υἱοί* in innigster Gemeinschaft mit dem *υἱός*; dem entspricht das gemeinsame Erbe, Gal. 4, 7. Durch die zweite Bezeichnung ist das Gotteserbe der Gläubigen nach seiner Hoheit, seinem unendlichen Umfang und seinem Inhalt als das Reich der vollendeten Liebe in der verklärten Welt charakterisirt. Wenn hier von Fritzsche, Meyer und Thol. hervorgehoben wird, Paulus habe nicht das hebräische, sondern das römische Erbrecht (hinsichtlich der Adoptivkinder) im Auge, so nennt Phil. das mit gutem Recht: eine untheokratische Beziehung auf das römische Erbrecht. — **Wenn wir anders mitleiden.** Mit Christo leiden; für ihn, sein Evangelium, sein Zeugniß (1 Petr. 4, 13; 2 Kor. 5, 5; Phil. 3, 10; Kol. 1, 24; 2 Tim. 2, 11). Das Mitleiden mit Christo hat die Verheißung des Verherrlichtwerdens mit ihm. Seltsamer Weise sagt Mey.: Etwas ganz Falsches mischt Olshausen (vgl. auch Philippi) ein: „Theilnahme am Kampfe mit der Sünde in sich und in der Welt." Das eben ist ja der Nerv des Leidens mit Christo. Das *ἵνα* ist, wie Mey. gegen Tholuck recht bemerkt, nicht von *συγκληρ.* abhängig, sondern von *συμπασχ.* Ueber römische und anderweitige Erbrechtsverhältnisse s. Thol. S. 419. Soviel ist von dem Adoptivbegriff hier festzuhalten, daß die Miterben Christi Gotteserben werden durch Christum, in und mit ihm, als dem eigentlichen Universalerben.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Das Verständniß dieses 8. Kapitels des Römerbriefes ist wesentlich dadurch bedingt, daß es 1) betrachtet wird im Zusammenhang mit dem ganzen Abschnitt, wie er von Kap. 5, 12 an beginnt, und daß man 2) den Gegensatz in unserem Kapitel selber wahrnimmt. Der Grundgedanke ist in den Ueberschriften bezeichnet: Die Sünde und das Leben Christi als entgegengesetzte Lebensprinzipien in der Welt. Die Grundlegung ist gegeben Kap. 5, 12—21. Die Aufhebung des alten Prinzips nach seinen beiden Grundformen: Sündendienst, Gesetzesdienst Kap. 6, 1—7, 6. Der Uebergang oder die Brücke vom alten Wesen zum neuen, die Verinnerlichung des Gesetzes Kap. 7, 7—25. Nun tritt mit dem 8. Kapitel das neue Leben der Gläubigen in Christo und Christi in den Gläubigen hervor. Dieses neue Leben selber bildet wieder eine Antithese. Es ist a. ein ausschließlicher Geistesstandpunkt gegenüber dem Fleisch, welcher die Exstirpation der alten sündlichen Neigungen bezweckt; b. ein vom Geiste ausgehender, auch das Fleisch und die ganze Kreaturwelt umfassender Erneuerungsstandpunkt, dessen Ziel die Auferstehung und Verklärung der Welt ist.

2. Der Geist des Lebens Christi wird für die Gläubigen, indem er auf sie übergeht, ein Gesetz des Geistes zum neuen Leben. Das Gesetz des Geistes ist eine noch weitergehende Potenz als der Geist des Gesetzes; geschweige denn, daß es eine nova lex sein sollte im Sinne der katholischen Dogmatik. Das Leben in der einheitlichen geistlichen Anschauung und Erfahrung des Lebens Christi bildet ein universelles Prinzip des Lebens, das sich für jede allgemeinere Lebensbeziehung zur Norm, für jede einzelne Situation zu einer *ἐντολή* des lebendigen Gotteswillens gestaltet.

3. Zu V. 3 f. die Erl. Es ist ganz außer dem Zusammenhang, wenn man diese Stelle speziell auf die Versöhnung der Sündenschuld deutet (über die betreffenden Verhandlungen s. Tholuck). — Ebenso eine Mißachtung des bestimmten Ausdrucks, wenn man die eigentliche Bedeutung des *ὁμοίωμα* übersieht. Weil Christus in der Wahrheit und Wirklichkeit der *σάρξ* erschien, so erschien er nach allgemeiner menschlicher Anschauung in der Aehnlichkeit der sündigen *σάρξ*. Ganz denselben Gedanken drückt der Apostel aus mit den Worten *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*, Phil. 2, 7. Die Wirklichkeit seiner Menschennatur hatte die Aehnlichkeit seiner Erscheinung und seines Leidensweges mit dem Lebensbilde der Menschen zur Folge. Das spiritualistisch grobe Mißverständniß eines Baur macht aus dieser Aussage (Phil. 2) eine Art von Gnostizismus; die realistische Verdunkelung des Wortes dagegen läßt Christus selber ein sündiges Fleisch annehmen. Der einfache Gedanke ist zu groß für die beiderseitigen Verkümmerungs- und Verkrüppelungstriebe. Dadurch, daß Christus eine reine geweihte *σάρξ* angenommen, und das weiße Kleid auf dem ganzen schmutzigen Wege

seiner Wallfahrt rein gehalten hat, ja geheiligt hat, bis es im Verklärungsglanz leuchtete, hat Gott die Sünde im Fleische entlarvt, gerichtet, zum Hinausgestoßen werden verdammt als ein fremdes Element, ein ruinöses Pseudoplasma im Fleisch. Dabei ist die Frage, ob Christus die Menschennatur, wie sie paradiesisch war vor dem Falle, oder die gefallene Adamsnatur angenommen habe, schon an sich durchaus eine auf Verkennung biblischer Momente beruhende falsche Frage. Christus hat weder die ungefallene Menschennatur angenommen, noch die gefallene, sondern die aus dem Fall emporgehobene, geheiligte. S. das Bibelw. Joh. S. 47.

4. Ueber die Anknüpfung der Lehre von der obedientia activa an V. 3 s. Thol. S. 395.

5. Zu V. 4. Die Gerechtigkeit Christi soll sich auch in den Gläubigen verwirklichen aus dem Prinzip der Gerechtigkeit des Glaubens heraus zur Gerechtigkeit des Lebens. S. die Erl.

6. Der Gegensatz: wandeln im Fleisch, wandeln im Geist, verzweigt sich in die Momente a. Sein oder Leben im Fleisch; Sein oder Leben im Geist; b. Trachten des Fleisches als Feindschaft gegen Gott; Trachten des Geistes als belebt und getrieben sein vom Geiste Gottes; c. das Ziel; auf der einen Seite der Tod, auf der andern Seite Leben und Friede.

7. Die im Fleische leben, können Gott nicht gefallen. Das bilden sich freilich die ein, die nach dem Buchstaben des Gesetzes ein analytisch getheiltes, zerrissenes, zerhacktes Leben oder Scheinleben in äußerlichen Beobachtungen führen. Gott aber ist Einer, sein Geist ist Einer, und sein Gesetz als Lebensprinzip ist Eins; und in der dynamischen Synthese des Lebens aus einem Guß des Geistes, ist Heil. S. Mark. 12, 32 ff.

8. Der eigentliche Grundgedanke dieses Abschnitts tritt V. 10 hervor. S. die Erl. Der Leib ist negirt durch den nothwendig gewordenen einseitigen Standpunkt des christlichen Lebens im Geist, negirt in seinem Sünden- und Todeshang, damit er eben von seiner Anlage aus neu belebt und der Auferstehung entgegengeführt werde (1 Kor. 9, 27; 2 Kor. 4, 14; Ephes. 2, 5; Kol. 2, 12; Phil. 3, 11). Auch Joh. 6, sowie die Lehre vom heiligen Abendmahl gehört hierher. Die Vermittelung der einstigen Auferstehung durch die Erneuerung des innern Lebens wird von Meyer ohne Würdigung der realen Verhältnisse des Reiches Gottes gegen de Wette und Phil. in Abrede gestellt (S. 246). Ueber pneumatische Leiblichkeit s. Thol. S. 485 u. 486.

9. Zu V. 13. Mit dem Geist, nicht mit der Geißel, soll man die Praktiken des Leibes ertödten. S. die Erläuterungen.

10. Ueber den Unterschied zwischen symbolischen und realen Gotteskindern s. die Erl. zu V. 14. Ueber *υἱοὶ θεοῦ* Tholuck S. 409. — Daß die *υἱοθεσία* im Sinne des Apostels nur nach der Form, dem Modus Adoption sein kann, nicht aber nach ihrem Wesen, ihrer Substanz, dies ergibt sich daraus, daß die Gläubigen als Kinder Gottes den Geist Gottes und Christi haben; daß sie in der Zuversicht der Kindschaft beten; daß sie die Bestimmung haben, Gottes Erben und Miterben Christi zu sein.

11. Der mittelalterliche Satzungsgeist machte aus dem Christenthum eine Religion *πάλιν εἰς φόβον*. Besonders Rom, trotz dieser Worte an die Römer V. 15. Auch das Alte Testament und sein Gesetz bezweckte eine höhere Furcht Gottes, als den Anfang der Weisheit. S. Ps. 1 und Ps. 19 über den Umgang mit dem Gesetz des Herrn.

12. Ueber die *υἱοθεσία*, sowie ihre Anfänge im Alten Testament s. die Erl.

13. In Beziehung auf die Kindschaft ist der Geist Gottes unser Zeuge, in Beziehung auf die künftige Herrlichkeit unser Bürge. Der Schluß: Sind wir Kinder, dann auch Erben, verbindet unsern Abschnitt mit dem folgenden.

Homiletische Andeutungen.

(Zu Kap. 8, V. 1—17.)

Warum haben wir als Solche, die in Christo Jesu sind, keine Verdammniß mehr zu fürchten? 1) Weil das Gesetz des Geistes Christi uns frei gemacht hat von dem Gesetz (d. i. der Gewalt) der Sünde und des Todes; 2) und zwar auf Grund der That Gottes, daß er die Sünde im Fleisch verdammt hat. — Gegenüberstellung des Gesetzes des Geistes Christi und des Gesetzes der Sünde: 1) Jenes bringt das Leben, 2) dieses den Tod (V. 2). — Die Erscheinung des Sohnes Gottes in der Gestalt (Aehnlichkeit) des sündlichen Fleisches: 1) Nach ihrer Bedeutung, 2) nach ihren Wirkungen (V. 3 u. 4). — Die Sendung des Sohnes Gottes eine That Gottes (V. 3). — Der Sohn Gottes ist nicht im sündlichen Fleische, sondern nur in der Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches erschienen und mit dem bestimmten Zwecke, die Macht der Sünde zu brechen (V. 3 u. 4). — Wer sich Christo anschließt, erfüllt auch immer mehr die Gerechtigkeit, welche das Gesetz erfordert (V. 4). — Wollt ihr Christen sein, so wandelt nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist (V. 1—4). — Warum ist fleischlich Gesinntsein der Tod? Weil es 1) Feindschaft wider Gott und 2) als solche Ungehorsam gegen das Gesetz Gottes ist (V. 5—7). — Alle, welche Christi Geist haben, sind nicht fleischlich, sondern geistlich. Es zeigt sich dies: 1) Christi Geist herrscht in ihrem Geiste und darum 2) ihr Geist herrscht in ihrem Leibe (V. 9—11). — Wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. Das ist 1) ein durchaus wahres, 2) aber in seiner Wahrheit auch furchtbares Wort (V. 9). — Eine Gewissensfrage in zwei Gestalten: 1) Haben wir Christi Geist? 2) Sind wir sein (V. 9)? — Der Geist Gottes als Unterpfand unserer Auferstehung von den Todten (V. 11). — Die Vorbereitung unserer Leiber auf den Tag der Auferstehung durch den Geist Gottes (V. 11). — Die Verklärung des leiblichen Lebens durch Gottes Geist (V. 11). — Der Gegensatz fleischlicher und geistlicher Gesinnung ein Gegensatz von Tod und Leben: 1) Darlegung (V. 5—8); 2) Beziehung auf die Glieder der christlichen Gemeinde (V. 9—11); 3) Folgerung für ihr sittliches Leben (V. 11—13). — Wenn wir uns vom Geiste Gottes treiben lassen, so sind wir Gottes Kinder, seine Erben und Miterben Christi. Gründe: 1) Weil dieser Geist nicht ein knechtlicher, sondern ein kindlicher Geist ist; 2) weil er uns Zeugniß davon gibt, daß wir Gottes Kinder sind; 3) weil wir durch ihn der ewigen Herrlichkeit versichert werden (V. 14—17). — Die treibende Macht des Geistes Gottes (V. 14). — Der Unterschied der alt- und neutestamentlichen Gotteskindschaft (V. 15). — Der Geist Gottes ein Gebetsgeist (V. 15). — Das Abbarufen gläubiger Christenseelen: 1) So kindlich demüthig; 2) so kindlich froh und freudig (V. 15). — Das innere Zeugniß

des Geistes: 1) Wer gibt dieses Zeugniß? 2) Wem wird es gegeben? 3) Was ist sein Inhalt? (V. 16). — Wie reich sind doch die Kinder Gottes! Sie sind 1) Erben Gottes; 2) Miterben Christi (V. 17). — Lasset uns mit Christus leiden, damit wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden.

Luther: Obwohl noch Sünde im Fleisch wüthet, so verdammt es doch nicht, darum daß der Geist gerecht ist und dawider streitet. Wo derselbige nicht ist, da wird das Gesetz durch's Fleisch geschwächt und übertreten, daß es unmöglich ist, daß dem Menschen das Gesetz helfen sollte, denn nur zur Sünde und zum Tode. Darum sandte Gott seinen Sohn und lud auf ihn unsere Sünden und half uns also das Gesetz erfüllen durch seinen Geist (V. 1—4).

Starke: Sünde und Tod hangen aneinander, wer will sie scheiden? Drum, willst du dem Tod entgehen, so fleuch vor der Sünde, Jak. 1, 15; Sir. 21, 2 u. 3 (V. 2). — Ist dir die Sünde süß, o Mensch, so gedenke, daß ihre Frucht bitter sein werde (V. 2). — Hedinger: Falscher Trost! Gerecht wollen sein in Christo und nach dem Fleisch wollen wandeln. Wo Sünde herrschet, da ist Verdammniß, wäre Christus tausendmal gestorben. Es muß das Fleisch mit ihm am Kreuze sterben und sein Geist im Sünder leben, anders ist ihm das erworbene Heil nichts nütze, 1 Petr. 2, 24 (V. 1). — Starke: Adam (blos) außer uns schadet uns nicht, und Christus (blos) außer uns hilft uns nicht (V. 10). — Weltleute suchen Unsterblichkeit auf verkehrten Wegen. Suche du den rechten Weg, laß Gottes Geist in dir wohnen, Jes. 55, 2 (V. 11). — Besser ist's, daß wir die Sünde tödten, als daß die Sünde uns tödte (V. 13). — Nihil vilius, quam a carne vinci, nihil gloriosius, quam carnem vincere. Hieron. — Qui sequuntur carnem, flagellantur in carne: in ipsa est censura supplicii, in qua fuit causa peccati. Bernh. (V. 12). — Starke: Ohne den Heiligen Geist kann man wohl von Gott sprechen, aber ihn nicht erhörlich ansprechen (V. 15). — Können kleine Kinder durch Papa und Mama der Eltern Herz bewegen, so können die Gläubigen auch durch das Wort Abba Gott bewegen. (V. 15). — Hedinger: Leiden und erben stehet beisammen: wohl! Der Himmel ist ja wohl eines sauern Trittes werth. Si vis regnare mecum, porta crucem meam tecum. Gerson.

Spener: Gott sandte seinen Sohn, daß er freilich auch Fleisch an sich hatte, denn das Wort ist nicht blos dem Ansehen nach, sondern wahrhaftig und in der That Fleisch geworden. Aber solch Fleisch war an ihm nicht sündlich, sondern es war nur in der Gestalt oder Gleichförmigkeit des sündlichen Fleisches, daß, wer es äußerlich gesehen, es für eben solch sündhaftes Fleisch angesehen hätte, als das unserige ist (V. 3 u. 4). — Derſ.: Es gehöret zum Christenthum nicht nur, daß wir das Gute thun und also geistliche Werke verrichten, sondern, daß wir auch nicht fleischlich, sondern geistlich gesinnt seien (V. 5). — Derſ.: Das Zeugniß des Heiligen Geistes ist so herrlich, als nöthig .... Dieses Zeugniß ist dem Kinde Gottes das Fundament des höchsten Trostes. Aber hiervon kann wenig geredet werden; denn Niemand verstehet es, als wer es fühlt. Es ist „ein neuer Name," welchen Niemand kennt, denn der ihn empfähet, Offenb. 2, 17 (V. 16). Wohl eine große Würde, Gottes Erbe zu sein und mit Christo gleichsam zu gleichen Rechten zu stehen! Denn es ist eine Erbschaft eines ewigen Gottes und besteht also aus ewigen Gütern. Gleichwohl hat solche Erbschaft auch wieder ihre gewisse Bedingung (Leiden mit Christo vorher) (V. 17).

Roos: Das Sein in Christo Jesu setzt eine Sehnsucht nach Christo Jesu, ein Fliehen zu ihm, eine Ergebenheit an ihn, eine Verpflanzung in ihn, als den Weinstock, eine Vereinigung mit ihm, folglich den Glauben an ihn, voraus, gleich wie auch das fortwährende Sein oder Bleiben in Christo Jesu auf einem fortwährenden Glauben an ihn beruht (V. 1—4). — Der Mensch, der in Christo Jesu ist, wandelt nicht mehr nach dem Fleisch, und so wird die Gerechtsame oder gerechte Forderung des Gesetzes, welches geistlich ist, in ihm erfüllt: sie wird so weit erfüllt, als sein geistliches Leben und sein Wandel im Geiste reicht (V. 4). — Derſ.: Kurz zu sagen, gleich wie der Geist die geistliche Gesinnung, und der Wandel nach dem Geist Alles, was gut, löblich, heilig und Gott wohlgefällig ist, in sich faßt, also schließen die Worte Fleisch, fleischliche Gesinnung und Wandel nach dem Fleisch alles Böse und Sündhafte in sich (V. 6—8). — Derſ.: Das Leiden geht nicht nur zufallsweise der Herrlichkeit voran: es geht nach dem Vorsatz Gottes voran und macht der hohen Herrlichkeit fähig. Nur eine durch's Leiden zermalmte Natur kann verherrlicht werden. Das Leiden muß aber 1) ein Leiden mit Christo, 2) in der Gemeinschaft mit Christo, 3) nach der Aehnlichkeit mit dem Leiden und Sinn Christi sein; alsdann wird man auch mit Christo, in dem man durch den Glauben ist, zur Herrlichkeit erhoben (V. 17).

Gerlach: Was dem Menschen unter dem Gesetze fern und schwer scheint, das macht die Gnade leicht, ja sie vollbringt es selbst (V. 2. 3). — Derſ.: Fleisch sowohl als Geist sind mächtige, thätige Gewalten im Menschen (V. 5). — Höchst merkwürdig ist es, daß der Apostel hier in einem Satze denselben Geist einen Geist Gottes und Christi nennt. Der Heilige Geist geht von dem Vater aus (Joh. 15, 26), aber ebenso auch von dem Sohne, wie alle die Aussprüche zeigen, die ihn einen Geist Jesu Christi nennen, 1 Petr. 1, 11; Gal. 4, 6 (V. 9). — Derſ.: „Der Geist soll so sehr Herr unseres Lebens sein, wie der Steuermann des Schiffs und der Fuhrmann seines Gespannes." Chrys. (V. 14). — Der Kindschaftsgeist ist der Geist des Sohnes Gottes. In ihm rufen wir Abba, lieber Vater! Er ermuthigt uns, mit kindlicher Freudigkeit und Zuversicht den Gott, den Christus so angerufen hat (Mark. 14, 36), und den er seinen und unseren Gott, seinen und unseren Vater nach vollbrachter Versöhnung nennt (Joh. 20, 17), ebenso anzurufen (V. 15). — Das Zeugniß des Geistes Gottes besteht in dem Bewußtsein des Friedens mit Gott und des Zutritts zu ihm in kindlich gläubigem Gebete, welches wir durch den Glauben an Christum empfangen (V. 16). — Die Erbschaft Gottes tritt der Gläubige an als „Miterbe Christi"; aber es ist dies keine trennende Miterbschaft, durch die Einem entzogen würde, was der Andere hat; es ist ein Besitz, wie der des Sonnenlichts, das Jeder ganz hat, ohne dem Anderen es zu rauben (V. 17). — Das Leben des Christen ist wesentlich ein Leben des Leidens, innerlich und äußerlich, nur daß stets über Leiden und Druck das Bewußtsein der göttlichen Kindschaft emporhält (V. 17).

Lisco: Es gründet sich die Gewißheit der Gläubigen, vollkommene Seligkeit zu erlangen, auf ihre

Gemeinschaft mit Christo, auf ihr Sein und Leben in ihm, und hieraus, als aus dem wahren Quell, ergießt sich auch stets ihre fortschreitende Heiligung (V. 1). — Derſ.: Welche Aussichten, welche Hoffnungen! Doch ist die Ordnung dabei die, daß wir, wie Christus, durch Leiden zur zukünftigen Herrlichkeit gelangen sollen. — Luther: „Wer Christi Bruder und Miterbe will sein, der denke, daß er auch ein Mitmärtyrer und Mitleider sei, nicht ein Nachfühler, sondern ein Mitfühler des Leidens und der Schmach Christi, wie Hebr. 10, 32 u. 33 sagt“ (V. 17).

Heubner: Die Schuldlosigkeit wahrer Christen (V. 2). — Auch Pflichten muß man evangelisch predigen, so daß sie eine Lust werden (V. 3). — Der Glaube an Christum thut der Trägheit keinen Vorschub. Die Absicht der Versöhnung ist unsere Heiligung (V. 4). — Derſ.: Fleischlicher Sinn und Religion vertragen sich nicht (V. 7). — Christi Geist ist der wahre Geist; ohne ihn gibt's nur geistlose Menschen, wie sehr sich auch solche Unchristen geistreich dünken (V. 9). — Das fleischliche Leben bringt um das ganze Christenglück, um die geistige Munterkeit und Lebenskraft, um die ewige Seligkeit (V. 13). — Der Geist kann das Fleisch überwältigen; kein Christ darf darum sagen, die Gewalt des Fleisches sei zu groß, zu unwiderstehlich (V. 13). — Derſ.: Das Treiben des Geistes Gottes ist 1) nicht ein außerordentliches, sondern ein ordentliches, mehr innerlich, als äußerlich spürbares; 2) nicht ein einmaliger Antrieb, eine Aufwallung, sondern ein fortwährendes, durch's ganze Leben gehendes, in allen Handlungen wirkendes Treiben; 3) endlich geschieht dieser Antrieb mittelst des Wortes; er ist frei, zwanglos (V. 14). — Das Abbarufen ist ein ununterbrochenes Sinnen und Sehnen nach Gott. — Kein Kreuz, keine Krone. — Besser: Die Triebkraft des Heiligen Geistes ist doppelt: Er treibt zum Nehmen im Glauben und zum Geben in der Liebe. — Unterm Kreuze schon geht die Verherrlichung der Christen mit Christo an.

Zur Perikope (V. 12—17) am 8. Sonntag nach Trinitatis. Heubner: Die Kindschaft des Christen bei Gott: 1) Sie ist eine heilige, 2) sie ist eine selige. — Der Unterschied der Kinder der Welt und der Kinder Gottes. — Genzken: Die der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder. Der Apostel preist 1) den Kindessinn; 2) die Kindesfreudigkeit; 3) die Kindeshoffnung derer, die sich vom Geiste Gottes treiben lassen. — Petri: Die Kinder Gottes: 1) Ihre Natur, 2) ihr Stand, 3) ihr Erbe. — Harleß: Die Armuth und der Reichthum des Vermächtnisses Jesu Christi. — Tholuck: Das Zeugniß der Kindschaft Gottes das sicherste Unterpfand eines ewigen Lebens. 1) Worin offenbart sich das Zeugniß der Kindschaft Gottes? 2) Warum ist es ein Unterpfand des ewigen Lebens? — Kapff: Die Heilung des sündlichen Verderbens durch Jesum und seinen Geist. Durch ihn werden wir: 1) Kinder Gottes, 2) betende Geistesmenschen, 3) Miterben Christi.

2. Das Leben im Geist im Zusammenhang mit der Natur als Auferstehungsleben, und der Geist als Bürge der Herrlichkeit (Kap. 18—39).

A. Die diesseitige und subjektive Gewißheit der künftigen Herrlichkeit, oder der Verklärung des Leibes und der Natur durch den Geist (V. 18—27).

Denn ich halte dafür, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nicht zu achten sind 18
gegen [im Vergleich mit der] die zukünftige Herrlichkeit, welche auf und an uns geoffenbart werden soll. *Denn das Sehnsuchts-Harren der kreatürlichen Welt erwartet die 19
Offenbarung der Kinder Gottes. *Denn der Eitelkeit [Vergänglichkeit] unterwarf sich die 20
kreatürliche Welt, nicht freiwillig, sondern um des Unterwerfenden willen, auf Hoffnung.
*Denn auch sie selbst, die kreatürliche Welt, wird befreit werden von der Knechtschaft 21
der Vergänglichkeit zu der [jener] Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. *Denn 22
wir wissen, daß die ganze Kreatur-Welt zusammen seufzet und zusammt in Wehen ist
bis anjetzt. *Nicht das allein aber, sondern auch wir selber[1]), die wir den Geist als 23
Erstlinge der Herrlichkeit in Besitz haben, wir, dieselben seufzen in unserm Innern, indem
wir die [volle] Kindschaft[2]) abwarten, die Erlösung unseres Leibes. *Denn wir sind selig 24
gemacht in der Hoffnung; die Hoffnung aber, die man siehet, ist nicht Hoffnung. Denn
was einer [schon] siehet, wie kann er darauf erst noch[3]) hoffen? *Wenn wir aber auf 25
das hoffen, was wir nicht sehen, so erharren wir es durch Geduld. *Desgleichen aber 26
auch der Geist steht bei [leistet Beistand] unserer Schwachheit[4]). Denn was wir beten
sollen[5]), wie sich's gebühret, wissen wir nicht; sondern der Geist selber tritt dafür ein[6])

1) Verschiedene Fassungen des Ausdrucks: *καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες καὶ αὐτοί.*

2) In einzelnen Codd. fehlt *υἱοθεσίαν.*

3) *Τί καί*, Lachm. läßt *καί* aus nach einzelnen Codd.

4) Lachm., Tischend. *τῇ ἀσθενείᾳ* nach A. B. C. etc. Die Recepta lieſt *ταῖς ἀσθενείαις* nach minder erheblichen Zeugen.

5) Unerhebliche Differenz zwischen *προσευξόμεθα*, Tischend., und *προσευξώμεθα*, Lachm. — Sachlich ist der Aorist vorzuziehen.

6) Das *ὑπερεντυγχάνει* ohne den Zusatz der Recepta *ὑπὲρ ἡμῶν*, bei Lachm. und Tischend., den meisten Zeugen gemäß.

27 mit unaussprechlichen Seufzern. *Er aber, der die Herzen erforscht, weiß, was der Sinn [das reale Wort] des Geistes ist, denn wie es Gott gefällig ist [Gott gemäß], vertritt er die Heiligen.

B. Die jenseitige und objektive Gewißheit der Herrlichkeit (V. 28—37).

28 Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge[1]) mitwirken [mit ihnen zu-
29 sammen wirken] zum Guten, denen, die dem Rathschluß gemäß Berufene sind. *Denn die
er vorher erkannt [erwählt] hat, die hat er auch vorher verordnet [geschichtlich bestimmt],
daß sie sein sollten gleichförmig dem Bilde seines Sohnes [in dem Gegensatz von Leiden und
30 Herrlichkeit], damit derselbe wäre der Erstgeborne unter vielen Brüdern. *Die er aber
vorher verordnet hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch
gerechtfertigt, die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch [schon] herrlich gemacht.
31 *Was sollen wir nun zu dem noch sagen? Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns?
32 *Welcher ja seines eignen Sohnes nicht schonte, sondern für uns Alle ihn dahin gab,
33 wie sollte er uns nicht mit ihm auch noch alle Dinge schenken? *Wer will die Aus-
34 erwählten Gottes anklagen? Gott ist's, der gerecht spricht! *Wer ist's, der sie ver-
dammt? Christus ist Jesus[2]), der den Tod erlitten hat, noch mehr aber, der auch[3])
35 auferwecket ist, der auch zur Rechten Gottes ist, der uns auch vertritt. *Wer will uns
scheiden von der Liebe Christi? Drangsal oder Angst, oder Verfolgung, oder Hunger,
36 oder Blöße, oder Gefahr, oder Schwert? *Gleichwie geschrieben steht: um deinetwillen
werden wir dem Tod überliefert [gemordet] den ganzen Tag; wir sind abgeschätzt worden
37 für Schlachtschafe [Ps. 44, 23]. *Aber in dem Allen überwinden wir weit durch den,
der uns geliebt hat[4]).

C. Die Einheit der subjektiven und der objektiven Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit in dem bereits erlangten herrlichen Liebesleben, dem Geist der Herrlichkeit (V. 38, 39).

38 Denn ich bin gewiß [überzeugt], daß weder Tod noch Leben; weder Engel noch
Fürstenmächte; weder das Gegenwärtige noch das Zukünftige, noch Kraftwirkungen[5]);
39 *weder [Welt-] Höhe noch [Welt-] Tiefe noch irgend eine andere Weltgestalt vermögend
sein wird, uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. Das Zeugniß der Gotteskindschaft, welches der Heilige Geist den Gläubigen gibt, enthält nach V. 17 zugleich die Bürgschaft dafür, daß sie Erben der zukünftigen Herrlichkeit sein werden. Alsdann soll auch das leibliche Leben, dem sie diesseits wegen seiner Schwächung durch die Sünde im Geistesleben mißtrauen, das sie durch den Wandel im Geiste streng beherrschen müssen, in dem aber auch schon hier nach V. 11 ein Keim der Verherrlichung zum geistleiblichen Dasein sich bildet, zur Geistesherrlichkeit verklärt werden, und die ganze Natur, welche gegenwärtig Theil nimmt an der Vergänglichkeit, soll gemäß ihrem Sehnen und Hinstreben nach der Vergeistigung alsdann auch an der Herrlichkeit Theil haben, als verklärtes, durchsichtiges und angeeignetes Organ des Geisterreichs. Der 17. Vers gehört als Grundlegung dem jetzt folgenden Abschnitt an, wie er den vorigen Abschnitt als letzte Folgerung abschließt. A. Die diesseitige und subjektive Gewißheit der künftigen Herrlichkeit. Die Gläubigen sind schon der zukünftigen Herrlichkeit nach ihrem diesseitigen und subjektiven Lebensgefühl gewiß, wonach alle Leiden der gegenwärtigen Zeit sich für sie wie Geburtswehen zu der zukünftigen Herrlichkeit verhalten. Das gilt erstlich von dem Entwicklungsdrang, dem Sehnen und Harren der diesseitigen Natur, wie er mit dem Entwicklungsdrange des Reiches Gottes correspondirt; das gilt zweitens von den Geburtswehen des Reiches Gottes, wie sie erstens in dem Seufzen, Sehnen und Hoffen der Gläubigen, zweitens in den unaussprechlichen Seufzern des sie vertretenden Geistes sich offenbaren. Obwohl die Gläubigen den Geist der Kindschaft haben, ja eben weil sie ihn haben, so seufzen sie nach der Vollendung (2 Kor. 5, 1). Ihre prinzipielle

1) Bei *συνεργεῖ* hat Lachm. den Zusatz *ὁ θεός* nach A. B., wahrscheinlich exegetische Correktur. Vor *ἀγαθόν* hat er *τὸ* nach Clemens, Orig. ꝛc.

2) Lachm. *Χριστ. Ἰησ.* in Parenthese nach A. C. F. u. a. Codd. S. die Exegese.

3) *Μᾶλλον δὲ καί.* Das *καί* von Lachm. nach A. u. A. ausgelassen. Es ist aber nicht wohl zu entbehren.

4) Statt *τοῦ ἀγαπήσαντος* lesen Codd. D. E. etc. *τὸν ἀγαπήσαντα;* eine kritisch und sachlich minder treffende Lesart.

5) Nach den meisten Codd. lesen die Kritiker: *οὔτε ἐνεστῶτα, οὔτε μέλλοντα, οὔτε δυνάμεις.* Die Recepta stellt *δυνάμεις* voran. Durch die Umstellung wurde *δυνάμεις* in Verbindung gesetzt mit *ἄγγελοι* und *ἀρχαί.* Ephes. 1, 21 heißt es: *ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, κυριότης.* Coloss. *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι.* 1 Kor. 15, 24 *ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις.* 1 Petr. 3, 22 *ἄγγελοι, ἐξουσίαι, δυνάμεις.*

Seligkeit ist nicht schon vollendete Seligkeit; für diese aber zeugt ihre Hoffnung, dafür bewährt sich ihre Geduld. Aber auch der Geist selbst erweist sich in ihren Herzen in unaussprechlichen Seufzern als ein Lebensdrang, welcher diesseits mit dem Sinn des jenseitigen Waltens Gottes übereinstimmt, und auf die jenseitige objektive Gewißheit der Herrlichkeit hinüberweist, wie sie im Rathschlusse Gottes begründet ist V. 18 (17)—27. — B. Die jenseitige und objektive Gewißheit der Herrlichkeit. Die Liebe der Gläubigen zu Gott ist eine Erfahrung der Liebe Gottes zu ihnen. Darin liegt aber die Bürgschaft eines allmächtigen Waltens für ihre Vollendung, eines Waltens, dem nichts widerstehen kann, dem vielmehr Alles dienen muß. Die Gewißheit der entschiedenen κλῆσις ist der Mittelpunkt und Höhepunkt des Lebens, von welchem aus sich die Grundlage wie die Zukunft des Lebens verklärt. Rückwärts weist sie auf den Rathschluß Gottes, vorwärts auf das Ziel desselben. Die Momente zwischen dem vorzeitlich ewigen Rathschluß Gottes und seinem zukünftig ewigen Ziel sind die Momente der Heilsordnung (V. 29). Dieser Weg des Heils ist ein Weg durch Leiden zur Herrlichkeit gemäß dem Bilde des Lebens Christi. Dafür bürgt die allmächtige Entschiedenheit, womit Gott für die Seinen ist, — eine Entschiedenheit, welche durch die Hingebung Christi für sie, durch ihre Rechtfertigung, durch ihre Versöhnung, Erlösung und Erhöhung in Christo, mit einem Wort durch die Liebe Christi verbürgt ist. Diese Liebe führt sie im Triumph durch alle Anfechtungen aller Welt hindurch, weil sie der Ausdruck der Weltüberwindung Christi selbst ist (V. 28—37). — C. Die Einheit der subjektiven und der objektiven Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit in dem bereits erlangten herrlichen Liebesleben. Das Leben in der Liebe Christi ist erhaben über alle Mächte der Welt (V. 38. 39). — Verwandte Abschnitte: Joh. 17; 1 Kor. 15 u. A. — „Tholuck: „Dieses Erbe wird alles Leiden bei weitem überwiegen und muß mit beharrlicher Hoffnung erwartet werden (V. 18—27). Was uns aber auch treffe, es kann nichts mehr Schaden bringen: auf so unerschütterlicher Grundlage ruht das Bewußtsein von Gottes Liebe in Christo, daß nichts, schlechthin nichts im ganzen Universum „ihn" davon scheiden kann" (V. 28—39). — Meyer findet in V. 18—31 „Ermuthigungsgründe zu dem συμπάσχειν, ἵνα κ. συνδοξ. Nämlich 1) die jetzigen Leiden weit überwiegend wird die künftige Herrlichkeit sein (V. 18—25). 2) Der Heilige Geist unterstützt uns (V. 26. 27). 3) Ueberhaupt muß den Gottliebenden Alles zum Besten dienen" (V. 28—31). Ohne Zweifel sind diese Momente Ermuthigungsgründe; doch will der Apostel offenbar die Ermuthigung durch eine reiche und geschlossene didaktische Exposition der Gewißheit der Hoffnung der Christen auf die zukünftige Herrlichkeit angesichts der großen scheinbaren Widersprüche gegen diese Hoffnung, durch eine Exposition, die ihren Werth für sich hat, erzielen.

Erster Absatz (V. 18—27). **Denn ich halte dafür.** Von seiner Anschauung der Größe der zukünftigen Herrlichkeit aus, sowie von der Ueberzeugung ihrer Gewißheit aus beurtheilt er die verhältnißmäßige Kleinheit der an sich allerdings großen Leiden dieser Zeit, zumal da sie als Geburtswehen die Vorbedingungen der zukünftigen Herrlichkeit sind. Οὐκ ἄξια nicht von Gewicht, stärkerer Ausdruck für ἀνάξια, nicht gleichbedeutend*). Der νῦν καιρός ist die entscheidende letzte Entwicklungszeit, mit welcher der αἰὼν οὗτος endigen wird. Das τὴν μέλλουσαν steht mit Nachdruck voran. Jene Herrlichkeit ist immer im Kommen, daher immer nahe bevorstehend, wenn sich Paulus auch nicht im Sinne von Meyer u. A. jene Parusie nahe denkt. Das εἰς ἡμᾶς heißt nicht nach der Vulg. (und Beza) in nobis; es hängt zusammen mit dem ἀποκαλυφθῆναι. Wird sie auch durch das innere Leben der Gläubigen, und durch die Natur vermittelt, so kommt sie doch ebenso von Jenseits und von obenher, wie von Innen nach Außen, und als ein göttliches Geheimniß von der Ewigkeit her in die Zeit, daher ἀποκάλυψις. — **Denn das Sehnsuchtsharren der kreatürlichen Welt.** Das γάρ führt den ersten Beweis ein für seine Aussage aus dem Verhalten der gesammten κτίσις. Es fragt sich, soll die künftige Herrlichkeit nach ihrer Größe (Chrys. und die Meisten), nach ihrer Gewißheit (Fr., Meyer), nach ihrer Nähe (Reiche) oder nach ihrer Zukünftigkeit (Phil.) bewiesen werden. Tholuck nach ihrer Größe und Gewißheit. Muß Beides nothwendig in einen Begriff zusammenfallen, so ist es die Wahrheit oder die Realität der Herrlichkeit, als solcher. Die Momente ihrer Größe wie ihrer Gewißheit sind vereinigt in der Thatsache, daß der Entwicklungsschmerz der äußern κτίσις wie des innern Lebens der Gläubigen, ja das Seufzen des göttlichen Geisteslebens selbst auf sie hinarbeitet und hinweist; daß sie in der Aufhebung aller Eitelkeit und Vergänglichkeit in der ganzen Naturspäre der Menschheit bestehen wird. Hauptfrage ist, was ist die κτίσις? Sprachlich kann das Wort den Akt der Schöpfung bezeichnen wie das Geschaffne, die Schöpfung; sachlich kann hier nur von der Schöpfung im weiteren oder engeren Sinne die Rede sein. Tholuck: „κτίσις im passiven Sinne gleich κτίσμα kann das einzelne Geschöpf bezeichnen, V. 39, Hebr. 4, 13. Ἡ κτίσις, Weisheit 2, 6; 16, 24; Hebr. 9, 11, oder auch ὅλη ἡ κτίσις, Weish. 19, 6; πᾶσα ἡ κτίσις, Judith 16, 17 die geschaffene Welt. Dann aber, wie es auch bei ὅλος ὁ κόσμος (Joh. 12, 19) der Fall ist, metonymisch beschränkt auf die Menschenwelt (Col. 1, 23; Mark. 16, 15, wie auch bei den Rabbinen כל בריאה u. s. w., oder auf die vernunftlose Natur mit Ausschluß des Menschen." — Die Erklärungen theilen sich in verschiedene Gruppen: 1) Naturwelt und Geisterwelt. Das Universum. Origenes: Der Mensch als der Vergänglichkeit unterworfen. Die Sternseelen ꝛc. Theodoret: auch die Engel. Theodor von Mopsvest., Olsh.: Die Totalität des Universums. Köllner, Koppe, Rosenmüller (tota rerum universitas). 2) Die leblose Schöpfung. (Chrysost., Theophyl., Calvin, Beza, Fritzsche: mundi machina). 3) Die lebendige Schöpfung. a) die Menschheit (Augustin, Turretin ꝛc., Baumg.-Cruf.: die noch nicht gläubigen Menschen); b) die noch nicht bekehrten Heiden (Locke, Lightfoot u. A.). Rabbin. Sprach-

*) Ueber den Streit zwischen den protestantischen und katholischen Theologen in Betreff des meritum condigni, wie er sich an diese Stelle gehangen, s. Tholuck S. 421.

gebrauch: die Heiden: בְּרִיאָה; c) das jüdische Volk. Weil die Juden Geschöpf Gottes genannt wurden (Cramer u. A.); d) die Heidenchristen. Weil die Proselyten Neugeschaffene hießen (Clerikus, Rösselt); e) die Judenchristen (Gockel, der Grund wie unter c); f) die Christen überhaupt (*καινὴ κτίσις*, Socinianer und Arminianer). — Offenbar ist einerseits nicht von der mathematischen oder astronomischen Seite der Weltkörper, andererseits nicht von der eigentlichen Geistes- und Geisterwelt die Rede, sondern von einem Kreatur-Leben, das seufzen und sich sehnen kann. 4) Die leblose und lebendige Natur im Gegensatz gegen die Menschheit (Iren., Grot., Calov., Neander, Meyer, de W.). — Der Gegensatz gegen die Menschheit muß aber beschränkt werden auf den Gegensatz gegen das Geistesleben der neuen Menschheit, denn die sündige Menschheit ist ganz abhängig von der Natur und auch die Gläubigen haben ihre Naturseite (2 Kor. 5, 1 ff.). Sodann kann das Universum auch nach der bloßen Naturseite nicht durchweg gemeint sein, da die Heilige Schrift eine Region der Herrlichkeit von der Region der diesseitigen Menschheit unterscheidet. Tholuck: „Die den Menschen umgebende materielle Welt." Aus der Schrift ergibt sich deutlich, daß sie zwischen einer der Menschheit angehörigen irdischen Naturwelt und einer Region der Herrlichkeit unterscheidet. (S. die Himmelfahrt, 1 Kor. 15; Hebr. 9, 11 ꝛc.) Nur die erstere ist der Eitelkeit unterworfen, und nur sie kann also gemeint sein. Es ist sodann aber kein Grund vorhanden, in Bezug auf diese menschliche Naturwelt Partitionen zu machen; vielmehr setzt der Apostel voraus, daß dieses Kreaturgebiet in einem einheitlichen schmerzlichen Entwicklungsdrange begriffen ist, welcher sich natürlich als Empfindung nur nach Maßgabe der Empfindungskraft des Lebens äußert, und daher eben in den lebendigen Kreaturen seinen bestimmteren Ausdruck findet und in dem Naturseufzen, welches gerade die Menschheit fühlt (2 Kor. 5, 1), am meisten hervortritt und seine Spitze erreicht. Die poetische Personification der Natur hat ihren letzten Grund darin, daß sie im Menschen wirklich personifizirt ist. — **Das Sehnsuchtsharren der kreatürlichen Welt.** Da das *καραδοκεῖν* eigentlich heißt: mit erhobenem Haupte erwarten, so ist es nahe gelegt, in dem *καραδοκία*, gespannte Erwartung, in dem *ἀποκαραδοκία* (Phil. 1, 20), gespanntes, sehnendes Abwarten bis zur Befriedigung, eine Anspielung auf das Verhalten der vernunftlosen Kreatur zu der künftigen Verklärung der Natursphäre zu finden. Die armen Kreaturen selbst, deren Köpfe dem Boden zugeneigt sind, scheinen, ergriffen von einem höheren Zuge, von einem überkreatürlichen Ahnen und Sehnen, die Köpfe emporzustrecken und geisterhaft hinauszublicken nach einem geisterhaften Ziele ihres von dem Gesetze der Vergänglichkeit beschwerten Daseins. Allerdings hat diese Darstellung die Form einer poetischen Personification; sie ist aber um deßwillen doch nicht mit Meyer den gewöhnlich im Alten Testament vorkommenden Prosopopöieen gleichzustellen (S. 255), obschon auch diese theilweise die reale Mitleidenschaft der Naturwelt mit der Menschenwelt bezeichnen. Meyer will ausschließen vom Begriff nicht nur das angelische und dämonische Reich, sondern auch die christliche und nichtchristliche Menschheit. Wie würde denn Paulus ohne menschliche Sympathie das Seufzen der Kreatur verstanden haben? — **Die Offenbarung der Kinder Gottes.** Der Kinder Gottes im prägnanten Sinne, seiner Söhne. Sie wartet auf ihre Offenbarung, d. h. auf das Hervortreten ihrer *δόξα* zur vollen Erscheinung (1 Joh. 3, 2) mit der Erscheinung Christi (Matth. 25, 31), welche die Erscheinung der *δόξα* des großen Gottes sein wird (Tit. 2, 13), darum die absolute *ἀποκάλυψις* selbst, die Erfüllung aller typischen Prophetieen der Natur, und zwar nicht nur als volle Wiederherstellung, sondern auch als völlige Entwicklung zugleich. — **Denn der Eitelkeit.** *Ματαιότης.* Die Sept. statt הֶבֶל, שָׁוְא, רִיק. Das Wort findet sich in der Profan-Gräzität nicht; es bezeichnet die gehaltlose und haltlose Erscheinung, darum auch die täuschende; das Nichtige und der Vernichtung Entgegengehende im Schein des Wesentlichen. Mit Bezug auf die *μάταια* = Götzen haben ältere Ausleger (Tert., Buc. u. A.) das Wort verstanden von der Vergötterung der Kreatur. Hier ist jedoch die Rede von einer Verfassung der Kreatur, der sie von Gott unterworfen ist. Weiterhin wird sie als *δουλεία τῆς φθορᾶς* bezeichnet. Daher ist ganz haltlos die Erklärung Fritzsche's perversitas (die Sünde Adams). Was aber ist unter der *ματαιότης* zu verstehn? Erklärungen: 1) Eine ursprüngliche Einrichtung der Schöpfung; die Anordnung der Vergänglichkeit des Kreatürlichen. (Grotius, Krehl, de Wette. Theodoret nimmt an, daß die ursprüngliche Anordnung unter Voraussicht des Falles gemacht sei.) 2) Eine Folge des Sündenfalls. (Die hebräische Theologie, Bereschith rabba, viele christliche Theologen: Oekum., Calvin u. A. Meyer). Gegen Nr. 1 spricht das *ὑπετάγη* ꝛc., gegen Nr. 2 die Ursprünglichkeit der Anordnung zwischen einem ersten kreatürlichen und einem zweiten geistigen Stadium des Kosmos (1 Kor. 15, 47. 48). 3) Es ist also anzunehmen, daß Paulus auf die durch den Sündenfall veranlaßte Verdunkelung und Verstörung des ersten natürlichen Entwicklungsstadiums unseres Kosmos hinweist. Gleichwie in der Erlösung die Wiederherstellung mit der Förderung der normalen Entwicklung zusammenfällt, so trat mit dem Sündenfall der Tod als Deteriorirung der ursprünglichen Metamorphosen in das Verderben der Vergänglichkeit ein. Tholuck nähert sich dieser Erklärung mit der Bemerkung: „Wie die rabbinische Theologie den Gedanken ausspricht, daß der sündlos geborene Mensch „durch einen Kuß des Höchsten" in einen bessern Zustand übergegangen sein würde, so hat auch Paulus aller Wahrscheinlichkeit nach jenes *ἀλλαγῆναι*, von dem er 1 Kor. 15, 52 spricht, auch schon als Bestimmung des ersten Menschen angesehn." Gleichwohl scheint er sich im Wesentlichen de W. anzuschließen. — **Unterwarf sich die kreatürliche Welt.** Der Unterwerfende war Gott (so die Meisten), nicht Adam (Knachtb., Capellus), nicht der Mensch (Chrysost., Schneckenb.), oder der Teufel (Hammond). — **Nicht freiwillig.** Das *οὐχ ἑκοῦσα* kann nicht lediglich die Naturnothwendigkeit bezeichnen, welche der Kreaturwelt eigen ist; es deutet vielmehr auf ein Widerstreben der idealen Natur in ihrem idealen Entwicklungsdrang, gegen die Todes- und Fluchverhängnisse ihres realen Entwicklungsgangs (s. 1 Mos. 3; 2 Kor.

5, 1 ff.). Bucer: contra quam fert ingenium eorum, a natura enim omnes res a corruptione abhorrent. Diese Unfreiwilligkeit spricht sich nach dem Folgenden in dem Seufzen der ganzen Kreaturwelt aus. Die Uebersetzung: „sie wurde unterworfen (*ὑπετάγη* passivisch), um deßwillen, der sie unterworfen", widerstrebt der logischen Fassung. Auch die Deutung des *διὰ τὸν ὑποτάξαντα* auf den Menschen, auf Adam, hebt diese logische Schwierigkeit nicht, da dann das *ὑπετάγη* auf ein anderes Subjekt müßte bezogen werden als das *ὑποτάξαντα*. Daher finden wir uns mit Fritzsche zu der medialen Fassung von *ὑπετάγη* hingetrieben. Und damit gewinnen wir den Begriff, daß auch die eingetretene Verstimmung der Natur wieder eine Art von Ordnung geworden ist, indem die Natur sich in den Dienst der Vergänglichkeit gefunden hat vermöge ihrer Elastizität, ihrer relativen Selbständigkeit, Bildsamkeit und Biegsamkeit, und vermöge ihrer absoluten Abhängigkeit von Gott, und zwar als die fromme Natur Gott zu lieb, um so mehr, da sie auf Hoffnung unterworfen ist. Und das heißt nicht blos: „es wurde ihr die Hoffnung gelassen" (Tholuck), sondern es ist auch ein Motiv positiver Hoffnung in der leidenden Natur. So wie die gefallene Menschenwelt in ihrer *ἀποκατάστασις* über die primitive paradiesische Herrlichkeit hinausgeführt werden soll, soll auch die Natur durch diese Erniedrigung zu einer reicheren Erhöhung kommen, nämlich als der verklärte Organismus des verherrlichten Christus und seiner Miterben. Das *ἐπ' ἐλπίδι* ist mit *ὑπετάγη* zu verbinden, nicht mit *διὰ τ. ὑποτ.* (Vulg., Luth., A.). — **Denn auch sie selbst die kreatürliche Welt.** Damit wird die im Vorigen eingeführte Hoffnung der Kreaturwelt erklärt. Wir fassen das *καὶ αὐτὴ* als Steigerung mit Chrysost., Theophyl. u. A.: auch sie selbst, nicht lediglich als Ausdruck der Gleichmäßigkeit: auch sie. Meyer sagt zwar, von der Steigerung sage der Context nichts. Die Steigerung liegt aber sachlich darin, daß die Kreaturwelt gegenüber dem Geistesleben eine Niederung bildet, besonders für die Anschauung der alten Welt. — **Wird befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit.** Wir halten nicht dafür (mit Tholuck, Meyer u. A.), daß *τῆς φθορᾶς* genit. appositi. sei. Denn erstlich ist von einer Knechtung unter die Eitelkeit die Rede; sodann wird die Kreatur auch in ihrer Befreiung in einem Stande der *δουλεία* bleiben im Verhältniß zu den Kindern Gottes selbst. Die *φθορά* ist nicht ganz gleich der *ματαιότης*, sondern die Offenbarung derselben in dem Ausgang des endlichen Lebens, in Krankheit, Tod, Todesqual, Verwesung, während die *ματαιότης* als Solche sich in den Schein des blühenden, unvergänglichen Lebens hüllt. Die Verwandlung des Ausdrucks *φθορά* in ein Adjektiv „verderbliche Knechtschaft" (Kölln.) ist ebenso unberechtigt wie die Uebersetzung der *ἐλευθερία τῆς δόξης*, mit: herrliche Freiheit (Luth.). Das *εἰς τὴν ἐλευθερίαν* kann nur das Theilhaben an der Freiheit der Kinder Gottes durch die organische Aneignung von Seiten derselben, und durch die vermittelst der Verwandlung bewirkte Gleichmäßigkeit mit dem Zustande der Kinder Gottes bezeichnen; nicht aber einen selbständigen Freiheitsstand neben ihnen. Ihre *ἐλευθερία* wird darin bestehn, daß sie die *δόξα*, den vergeistigten Erscheinungsglanz der Kinder Gottes bilden hilft. Gleichwie Christus die Erscheinung der *δόξα* Gottes ist, weil er von Gott durchleuchtet ist, die Söhne Gottes die *δόξα* Christi als Lichter von seinem Lichte, so wird auch die Natur die *δόξα* der Söhne Gottes sein als humanisirte und divinisirte Natur. Doch möchten wir deßhalb *τῆς δόξης* nicht als genitiv apposit. nehmen, da die *δόξα* von Innen nach Außen geht, und da sie hier der Natur so zu sagen als Vergeltung verheißen ist, gegenüber der *φθορά*. Sie soll also in ihrer Art theilhaben an der den Kindern Gottes eignen *δόξα*. Weßhalb aber wird gegenüber der *φθορά* nicht die *ἀφθαρσία* genannt (1 Kor. 15, 45)? Weil mit dem Begriff der *φθορά* auch der Begriff der *ματαιότης* vorangegangen ist. Dem täuschenden, hinschwindenden Erscheinungsglanz, worin die diesseitige Kreaturwelt als der Eitelkeit unterworfen erscheint, wird der reale Erscheinungsglanz gegenübergestellt, in welchem einst ihre innere *ἀφθαρσία* äußerlich offenbar werden soll. Das Centrum der Befreiung zu diesem Stande der Herrlichkeit bildet freilich die Erhebung der Kinder Gottes selbst aus dem Stande der *φθορά* in den Stand der Verklärung; die Kreatur aber wird mit in diese Erhöhung emporgezogen, ihrer dynamischen Abhängigkeit von dem Centrum, und ihrem organischen Zusammenhang mit demselben gemäß. — **Die ganze Kreaturwelt zusammen seufzet.** Für die Aussage V. 21 führt der Apostel den Beweis V. 22: Denn wir wissen. Da der Apostel den Satz V. 19 schon in V. 20 bewiesen hat, V. 20 in V. 21, so geht Meyer ohne Grund mit unserm denn auf V. 20 zurück: *ἐπ ἐλπίδι*, de W. auf V. 19. Tholuck fragt, woher der Apostel dieses: Wir wissen habe, und bestreitet die Annahme: es sei eine Voraussetzung des allgemein menschlichen Bewußtseins (nach den Meisten), vielmehr scheine der Apostel (nach Buzer, Brenz) aus der jüdisch-christlichen Hoffnung heraus zu sprechen, welche sich auf die Propheten stützte, wie auch Kap. 2, 2; 3, 19; 7, 14; 8, 28 das *οἴδαμεν* am besten von dem christlichen Bewußtsein verstanden werde. Man dürfe dem Apostel nicht moderne Naturgefühle unterlegen. Man darf aber noch weniger das Wissen des Apostels auf das Wissen der Propheten reduziren. Das moderne Naturgefühl ist nach seinen gesunden Elementen eine Frucht des apostolischen Christenthums, und wie sich in Christo der Einklang zwischen Geist und Natur faktisch vollendet hat, so auch das Verständniß für die Sprache, d. h. die geistige Bedeutsamkeit der Natur, ein Verständniß, das sich auch in den Aposteln quellmäßig und entwicklungsfähig reproducirt hat. Allgemein menschlich ist freilich dieses Verständniß zunächst nur in auserwählten Seelen unter der Bedingung göttlicher Erleuchtung. — **Zusammen seufzet und zusammt.** Das *συν* in *συστενάζει* und *συνωδίνει* ist von Oekum., Calvin u. A. auf die Kinder Gottes bezogen worden, von Köllner u. A. blos als Verstärkung des Simplex gefaßt. Thol. u. Meyer erklären es mit Theod. v. Mopsv. von einer Gesammtstimmung der Kreatur. Der Letztere: *βούλεται δὲ εἰπεῖν, ὅτι σύμφωνος ἐπιδείκνυται τοῦτο πᾶσα ἡ κτίσις.* Estius: gemitus et dolor communis inter se partium creaturae. Ueber die sprachliche Haltbarkeit dieser Erklärung unter Annahme der vorausgesetzten Gliederung der Natur in einzelne Theile s. Meyer gegen Fritzsche.

Gegen die Beziehung des *συν* auf das Seufzen der Christen spricht allerdings, daß dieses weiterhin noch als etwas Besonderes eingeführt wird. *Συνωδίνει* wird von Reiche auf die eschatologische Erwartung der Juden, die חבלי־המשיח, dolores messiae, gedeutet, wogegen Meyer mit Grund bemerkt, jene dolores messiae seien absonderliche Leiden, welche der Erscheinung des Messias vorangehn würden, das Kreisen der Natur aber finde Statt schon von Anfang an seit 1 Mos. 3, 17. Doch erinnert Tholuck mit Recht, dem Apostel müsse jener Terminus der rabbinischen Theologie bekannt gewesen sein. Auch wird sich das Entwicklungsleiden der Natur gegen das Ende hin zu einer entscheidenden Krise steigern (s. die eschatologischen Reden des Herrn). Die „dolores messiae" umfassen aber auch ethische Kämpfe. Also verhält sich dieses fortwährende Kreisen der Weltentwicklung zu den dolores messiae wie die Vorbereitung zur Erfüllung, wie das der Weltgeschichte immanente Weltgericht zur letzten Katastrophe. Das *ὠδίνειν* bezeichnet die Geburtswehen des kreisenden Weibes. Das Bild ist nicht nur treffend gewählt, indem es eine Neugeburt und Neugestalt der Erde ankündigt, sondern weil sich ebenso in der kreisenden Eva das Verhängniß der kreisenden Erde spiegelt, wie umgekehrt. Tholuck: „Es will unter Schmerzen aus dem Alten sich das Neue herausringen; vielleicht auch *στενάζειν* mit Bezug auf das Gebären vgl. Jerem. 4, 31, besser wohl aber wie Luth. die *στεναγμοί* V. 26 erklärt vom Seufzen der Sehnsucht, worauf denn steigernd das Kreisen folgt." Doch deutet das Seufzen auch wohl die schmerzliche Kundgebung positiver Leiden an, wie sich dies weiterhin aus dem Seufzen der Christen nach Erlösung ergibt (*στενάζομεν βαρούμενοι*, 2 Kor. 5, 4). — **Nicht das allein aber, sondern auch wir dieselben.** Ganz unrichtig gibt Meyer den Zusammenhang mit dem Vorigen an: „Steigerung des vorherigen Beweises dafür, daß es mit dem *ἐπ' ἐλπίδι, ὅτι* der *κτίσις* V. 21 seine Richtigkeit habe. Auch wir Christen würden ja sonst nicht mit einstimmen in jenes Seufzen." Der Hauptgedanke ist nicht die Befreiung der *κτίσις* V. 20. 21, sondern die zukünftige Herrlichkeit der Kinder Gottes V. 18. Dafür ist der erste Beweis das Seufzen der Natur, der zweite, jetzt folgende, das Seufzen des Geisteslebens. Daher stimmen auch nicht etwa die Christen ein in das Seufzen der Kreatur, sondern umgekehrt: das Seufzen der Kreatur stimmt ein in das Seufzen der Christen. Daher ist auch nicht zu übersetzen: „Sondern auch wir (Christen) unsererseits" ꝛc., sondern auch wir Christen selber, nämlich die es eigentlichst angeht. Der Ausdruck *καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς* hebt dann noch hervor: daß eben dieselben Christen, die des Geistes Erstlinge haben, also auch selig sind in Hoffnung, doch auch noch seufzen und sich sehnen müssen in ihrem Innern. So heißt Kap. 7, 25 *αὐτὸς ἐγώ*: ich ein und derselbe Mensch kann so verschieden stehn; im Geist stehend dem Gesetze Gottes dienen, im Fleisch stehend, dem Gesetz der Sünde. „Die Verschiedenheit der Lesarten scheint mehr aus dem Interesse der Verdeutlichung, oder aus stylistischem Interesse hervorgegangen zu sein" Tholuck. Der wunderlichen Beschränkung des *αὐτοί* auf die Apostel (Orig., Ambr., Mel., Grot. — Reiche u. A.: der Apostel Paulus allein. Andere: Paulus mit den andern Aposteln) stellt sich mit Aug., Chrysost. u. A. der Zusammenhang entschieden gegenüber, nach welchem nur von den Christen überhaupt die Rede ist. Das zweite *καὶ ἡμεῖς αὐτοί* sollte nach den Letzteren steigernd auf die Apostel gehen. Der Zusatz ist aber vielmehr durch den bezeichneten Contrast veranlaßt: selig und doch seufzend („es glänzet der Christen inwendiges Leben"). — **Die wir den Geist als Erstlinge.** Die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύμ.* verschieden gedeutet. 1) Der Genitiv ist genitivus partitionis in dem Sinne, daß die Apostel (diese allein Orig., Oekum. Melancht., Grot.) und die Christen der apostolischen Zeit den ersten Anbruch einer Geistesverleihung haben, welche in ihrer Totalität sich über die künftigen Christen verbreiten wird (de Wette, Kölln., Olsh., Meyer). Durch diese Partition aber hätte der Apostel nicht nur den späteren Christen erst die volle Geistesernte zugesprochen, dem thatsächlichen Verhalt zuwider, er hätte auch seine Beweisführung durch eine überflüssige Bemerkung mehr verdunkelt als gefördert. Denn das ist eine Thatsache, die sich von der Apostel Zeit bis zum Weltende ganz und gar gleich bleibt, daß das Geistesleben der Christen sich zu ihrer leiblichen Vollendung und Verklärung verhält wie die Erstlingsgabe zur Ernte. Ebenso wenig aber läßt sich die folgende Partition halten. 2) Unser jetziger Geistesempfang ist nur ein vorläufiger im Gegensatz zu dem dereinstigen vollen Erguſſe im Himmelreich (Chrysost. u. A., Huter, Calvin, Beza, Thol., Phil.). Abgesehen davon, daß diese Auffassung nicht ganz apostolisch ist, thut sie nichts zur Sache und verrückt den Gesichtspunkt, die Folgerung von dem jetzigen *πνεῦμα* aus auf die künftige *δόξα*. Also 3) genit. apposit. Der Heilige Geist ist selber die Erstlingsgabe, wenn die ganze Vollendung des Christenslebens als die Ernte betrachtet wird (Bengel, Winer, Rückert u. A.). Der Geist ist das Pfand, *ἀρραβών*, der künftigen Vollendung (2 Kor. 1, 22; 5, 5; Gal. 6, 8). Besonders wichtig Ephes. 1, 14; 4, 30; 1 Petr. 4, 14, *τὸ πνεῦμα τῆς δόξης*. Meyer hat gegen diese Erklärung nur einzuwenden, der Apostel würde sich mißverständlich ausgedrückt haben, da die *ἀπαρχή* als Theil eines gleichmäßigen Ganzen habe müssen verstanden werden. Die Erstlingsgarben sind aber nicht blos die ersten Theile einer Totalität von vielen Garben: sie sind die edlen Vorzeichen und die sicheren Pfänder der vollen Ernte, zu welcher sie sogar einen harmonischen Gegensatz bilden. Allerdings muß auch die *δόξα* dem Geistesleben gleichmäßig gedacht werden; nicht aber als eine neue, höhere Geistesausgießung, sondern als vollendete Epiphanie der Geisteswirkung. Tholuck gibt wenigstens zu, daß diese dritte Erklärung neben der zweiten auch möglich sei. Ueber die wunderlichen Erklärungen von Fritzsche und Schneckenburger s. Meyer. — **Wir, dieselben seufzen.** Das Seufzen ist der Ausdruck der Sehnsucht, wie sie sich namentlich gehemmt fühlt in der Richtung auf ihr Ziel; Ausdruck des mit den Hemmungen unmittelbar ringenden Triebs. Das Objekt der Sehnsucht ist die *υἱοθεσία*, welche die Gläubigen in völliger Geduld erharren. Diese wird hier mit der Erlösung des Leibes identifizirt. Es ist die vollendete Erscheinung der innern *υἱοθεσία* in dem Aeußeren, dem Kindeserbe des verklärten Lebens, welches mit der vollendeten Befreiung des Leibes von

der Unfreiheit des ersten Naturstandes und von der Unterwerfung unter Tod und Vergänglichkeit erreicht wird, s. 2 Kor. 5, 4. Daß der Apostel nicht die ganze *υἱοθεσία* schlechthin meint, sondern diese nur unter dem bestimmten Gesichtspunkte der Vollendung, beweist der Zusatz: unseres Leibes Erlösung. — *Τοῦ σώματος* erklären Erasm., Luth. u. A. (noch Lutz, bibl. Dogm.): Erlösung von dem Leibe — ganz außerhalb des Zusammenhangs und ganz außerhalb der Sache. Tholuck erklärt die Erlösung des Leibes von seiner Materialität; dies sei auch das Objekt der Sehnsucht der *κτίσις*. Vielleicht nach Origenes und Rothe., s. dagegen 1 Kor. 15. Besser ist das von Tholuck citirte Wort Augustins (de doctr. christ.): quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur, non enim corpus suum sed corruptiones et pondus oderunt, Phil. 3, 21; 1 Kor. 15. Die haltloseste Deutung: Erlösung von dem sittlich schädlichen Einfluß des Leibes durch den Tod (Carpzow u. A.). — **Denn wir sind selig gemacht.** (*ἐσώθημεν.*) Gerettet und des Heils theilhaftig geworden. Der Dativ *τῇ ἐλπίδι* bezeichnet nicht das Mittel der Rettung, sondern die Modalität. Selbst wenn man annehmen wollte, der Apostel habe hier unter der Hoffnung den Glauben verstanden (Chrysost., de W. u. A.), wogegen, wie Meyer mit Recht hervorhebt, die Bemerkung streitet, daß Paulus Glauben und Hoffnung bestimmt unterscheidet, so wäre doch die Annahme des dativ. instrument. zu stark. Nimmt man aber den Dativ als Bezeichnung der Modalität, so bezeichnet er nicht „das worauf das *ἐσώθ.* eingeschränkt zu denken ist" (Meyer), sondern die Bedingung: auf Hoffnung hin. Daher ist auch das *ἐσώθημεν* hier dem Begriff der *υἱοθεσία* V. 23 gemäß zu erklären; nicht von der prinzipiellen Heilserlangung im Geist, die schon vollständig da ist, sondern von der vollendeten Heilserlangung in der Herrlichkeit. Auch diese ist den Gläubigen zu Theil geworden, aber so, daß ihr Glaube durch ihre Hoffnung ergänzt wird. Sie haben die innere *υἱοθεσία* im Zeugniß des Geistes; die *υἱοθεσία* der *δόξα* aber in der Pfandschaft des Geistes. **Die Hoffnung aber, die man siehet.** Tholuck: das zweite *ἐλπίς* conkret, der Gegenstand der Hoffnung. Luther: „Das Wort Hoffnung wird zweierlei Weise gebraucht. Einmal heißt es der große Muth, der in aller Anfechtung fest bleibt, zum Andern die endliche Seligkeit, welche die Hoffnung kriegen soll, hier mag beider Sinn gelten." Das Sehen bezeichnet hier die erreichte Gegenwart des Objektes, das man „mit Händen greifen" kann; obwohl auch schon das visionäre Schauen momentan himmlische Befriedigung gewähren mag, s. 1 Kor. 13; 2 Kor. 5, 7. — **Denn was einer sieht.** So beweist also auch die Hoffnung der Gläubigen, daß sie noch einen Vollendungsstand zu erwarten, darum aber auch mit Ausdauer abzuwarten haben. — **Wenn wir aber auf das hoffen.** Die Hoffnung ist kein müßiges Träumen; sie bewährt sich als religiöse Zuversicht in der ethischen Arbeit der Geduld. Die *ὑπομονή* bezeichnet das Ausharren in den Schranken, daher immer Leidsamkeit oder Geduld und Standhaftigkeit zugleich; hier aber waltet nach dem Zusammenhang der erstere Begriff vor. Und wenn auch das Heil der Vollendung von Jenseits und von oben her kommt, so muß doch die diesseitige Geduld mit seiner Zukunft zusammenwirken, daher: erharren. Grot.: spes ista non infructuosa est in nobis, sed egregiam virtutem operatur malorum fortem tolerantiam. — **Desgleichen aber auch der Geist.** De W. u. Meyer erklären: der Heilige Geist, der letztere mit Berufung auf V. 16. 23. V. 23 aber ist von dem neuen Geistesleben die Rede, welches allerdings in der Gemeinschaft des Menschengeistes mit dem Heiligen Geiste besteht, aber doch nicht dieser selbst ist. Von dem Heiligen Geiste an sich zu sagen, daß er seufze, ja daß er Seufzer ausstoße, die für ihn unaussprechlich seien, ist wohl ganz unstatthaft. Freilich kann man weder mit Nösselt: das Evangelium, noch mit Morus: die christliche Gesinnung, noch mit Köllner: das christliche Lebenselement, an die Stelle setzen. Nach dem Gegensatz von *πνεῦμα* und *νοῦς* 1 Kor. 14, 14 ist es der neue Lebensgrund, welcher dem bewußten Tagesleben gegenüber einen Gegensatz des scheinbar unbewußten Lebens bildet, welches aber in Wirklichkeit das höhere Bewußtsein selbst ist, der himmlische Sinn der erweckten Seele. Wie im unbekehrten Zustande die Einflüsse des unbewußten Seelengrundes mit dämonischer Versuchung über das bewußte Tagesleben kommen, so kommt umgekehrt das unbewußte Geistesleben des Bekehrten wie ein schützender Genius dem Tagesleben zu Hülfe. Mit dem Seufzen des Bewußtseins in seinem natürlichen Gefühl correspondirt also das Seufzen des Geistes selbst, s. V. 15. — **Steht bei unserer Schwachheit.** Meyer urgirt auch in *συναντιλ.* das *συν* mit Beza: ad nos laborantes refertur. Jedenfalls wäre es aber nur auf die bewußte Seite unseres Strebens zu beziehen. Es ergibt sich aus der weiteren Bestimmung, daß die Lesart *ἀσθένεια* nur allein richtig ist. Tholuck will dann dieses *ἀσθένεια* von Momenten der eintretenden Verzagung verstehen. Der Apostel redet aber von einem permanenten Verhältnisse unserer diesseitigen Schwachheit, die allerdings in besonderen Anfechtungen stärker hervortritt. Dies ist die Incongruenz zwischen dem neuen Prinzip und dem alten psychischen und sarkischen Leben. — **Denn was wir beten sollen.** Das Nichtwissen soll sich nach Tholuck auf besondere Zustände des dunklen Glaubens beziehen und ein zwiefaches bezeichnen, das Nichtwissen des Objekts, worauf sich das Gebet zu richten hat, sowie der Form des Wortes, in welcher zu beten ist. Jene Voraussetzung besonderer Zustände aber ist unrichtig, sonst müßte es heißen: wir wissen manchmal nicht. Auf die Form des Wortes wird es aber gar nicht ankommen können, und von einem schlechthinigen Nichtwissen um das Objekt kann auch nicht die Rede sein. Daher de W. und Meyer erklären: wir wissen nicht, was je nach den gegebenen Verhältnissen zu bitten Noth thut. Wir beziehen das *καθὸ δεῖ* sowohl auf die himmlische Klarheit des Objekts der Erlösung als auf die derselben entsprechende subjektive Reinheit, Bestimmtheit und Energie des Begehrens. Das bewußte, wörtliche Beten verhält sich zu dem Geiste des Gebets wie das fehlbare Gewissensurtheil zu dem unfehlbaren Gewissen. — **Sondern der Geist selber.** Da das *ὑπερεντυγχάνει* ohne den Zusatz der Recepta zu lesen ist, so beziehen wir das *ὑπερ* auf den Mangel, welcher darin liegt, daß wir nicht zu beten wissen, wie sich's gebührt, der Idee unserer Bestimmung gemäß. Tholuck findet ledig-

lich eine Steigerung in dem ὑπερ wie in ὑπερπερισσεύειν, Meyer findet darin ὑπὲρ ἡμῶν, nach der Analogie von ὑπεραποκρίνομαι ꝛc. — **Mit unaussprechlichen Seufzern.** Analog 1 Kor. 14, 14, wogegen freilich Tholuck bemerkt, dort sei vom menschlichen πνεῦμα die Rede. Meyer findet sogar die Deutungen rationalisirend, welche das πνεῦμα hier nicht vom Heiligen Geist verstehen (Reiche: der Christensinn; Köllner: der in Christo gewonnene Geist). Auch das soll willkürliche Alteration sein, wenn Chrysost. das χάρισμα εὐχῆς nennt, und Theodoret ebenfalls den Ausdruck nicht von der ὑπόστασις des Geistes verstehen will. Nicht einmal die Meinung Augustins und der Meisten gibt Meyer zu: der Sinn sei, daß der Mensch selbst, angeregt vom Heiligen Geist, die Seufzer ausstoße. Vielmehr sei es der Heilige Geist selber, aber allerdings brauche er das menschliche Organ zu seinem Seufzen. Und dazu soll der Vergleich passen, „daß die Dämonen aus den Menschen reden, schreien". Die Analogie der Besessenheit! Dazu zieht Meyer bei der Auslegung des ἀλαλήτοις die Erklärung der Meisten: unaussprechlich der gegenüberstehenden Fassung: unausgesprochen, stumm (Grot., Fritzsche u. A.) vor, weil sie eine stärkere Intension bezeichne. Damit kommt dann das Resultat heraus, daß der Heilige Geist, der Geist Gottes in seiner Herrlichkeit nicht nur seufze, sondern auch seine Seufzer nicht auszusprechen vermöge. Ueber die dreifache Fassung des ἀλάλητος (nicht sprechbar; nicht gesprochen; nicht sprechend) s. Tholuck. — **Er aber, der die Herzen erforscht.** 1 Kor. 2, 10 heißt es vom Heiligen Geist, daß er alle Dinge erforscht; hier würde nach der eben angeführten Deutung des seufzenden Geistes auf den Heiligen Geist eben dieser ein Objekt des forschenden Gottes sein. — **Der Sinn des Geistes.** Sein φρόνημα s. Kap. 8, 6. Sein rein göttliches, ideales Trachten, hier aber als klarer Gedanke, den gedankenmäßigen Sinn jener Seufzersprache bezeichnend. — **Denn wie es Gott gefällt.** Der Erklärung des ὅτι durch: denn nach den Meisten (de W., Phil. ꝛc.) stellt Meyer (nach Grot., Fr. u. A., jetzt auch Thol.) die Erklärung durch: daß gegenüber. Ein sehr müßiger Gedanke: Gott weiß den Sinn des Heiligen Geistes, daß er nämlich in gottgefälliger Weise die Heiligen vertritt. Ueberhaupt würde sich das οἶδε durchweg von selbst verstehn, wenn es nicht im prägnanten Sinne (mit Calv. u. Rückert) genommen würde. Er weiß es wohl, er ist sich als Erforscher der Herzen (Ps. 139, 1) dieser heiligen Seufzer nach ihrem Gedanken, ihrer reinen Absicht als Erhörer wohl bewußt. Weßhalb? Denn wie es Gott gefällig ist. Κατὰ θεόν. Nicht, nach der Gottheit (Orig.); nicht, vor Gott, oder bei Gott (Reiche, Fr.), nicht durch Gott, kraft Gottes (Thol. — Wie ist das haltbar, auf Antrieb Gottes soll der Heilige Geist fürbitten?), sondern: Gott gemäß, in Harmonie mit dem göttlichen Willen (Meyer). Darin liegt allerdings mittelbar auch der göttliche Antrieb, woraus dann aber auch wieder folgt, daß der seufzende Geist nicht identisch sein kann mit dem Heiligen Geist.

Zweiter Absatz (V. 28—37): **Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben.** Die subjektive Gewißheit der zukünftigen Vollendung gipfelt in der Thatsache, daß die Gläubigen Gottliebende sind. In dieser Gestalt aber weist sie auf die objektive Gewißheit hinüber, die ihre tiefste Grundlage ist. Statt der nächsten Folgerung selbst jedoch: Wir wissen, daß die, welche Gott Liebende sind, von Gott zuvor geliebt sind, und sich auf Gottes Liebe gründen (eine Folgerung, welche unsern ganzen Abschnitt beherrscht; s. V. 29, 31, 32, 35, 39), stellt der Apostel die Anwendung dieser Folgerung auf die diesseitige Weltlage der Christen dar. Die ganze Welt scheint ihrer Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit zu widersprechen. Die ganze Sichtbarkeit der Dinge scheint ihren Glauben zu bestreiten, zu verneinen, vor Allem der Haß der feindlichen Welt. Und doch kann dieser furchtbare Anschein nichts anders sein, als ein nichtiger Schein, da alle Dinge unter dem allmächtigen und weisen Walten des Gottes stehen, auf dessen Liebesrath sich ihre Zuversicht gründet. Vielmehr noch: wenn alle Dinge aufgehen in das überwaltende Walten Gottes, und dieses Walten aufgeht in die Entfaltung seines Liebesraths, so wissen sie mit voller Glaubensgewißheit, daß alle Dinge zu ihrem Besten dienen. Dies folgt erstlich aus dem Heilsrath, dem Heilsplan und der Heilsordnung (V. 28—30). Zweitens folgt es aus dem Heilswalten, der Heilsthat und den Heilsthatsachen Gottes (V. 31—34). Es folgt drittens aus der alttestamentlich eingeleiteten bewährten Erfahrung, daß die Heilsgenossen und Bundesgenossen des Herrn seine Leidensgenossen sind als seine Kampfgenossen; als seine Leidensgenossen aber auch seine Siegesgenossen, für welche sich alle besiegten Widerwärtigkeiten in Förderungsmittel der Verherrlichung verwandeln (V. 35—37). Der Schluß (V. 38 u. 39) drückt mit der objektiven Gewißheit der zukünftigen Vollendung die subjektive zugleich so stark aus, daß wir ihn als einen besondern Abschnitt glauben hervorheben zu müssen. — Die Gottliebenden. Der Apostel bestimmt dieses Wort mit Beziehung auf seinen Zweck näher durch den Zusatz: **Denen, die dem Rathschluß gemäß.** Doch nicht, als ob der Zusatz eine Definition zur Erklärung des Namens: die Gottliebenden geben sollte (Meyer), oder als ob der Apostel den vorhergehenden Satz beschränken wollte (Rück.), sondern um den Lebensgrund derer, die Gott lieben u. s. w., mehr in's Licht zu rücken (Thol., Fr., Phil. u. A.). Der Vorsatz oder Rathschluß Gottes ist der Fels ihres Heils, und derselbe Rathschluß dirigirt alle Dinge. Die Liebe der Gläubigen zu Gott ist also nicht der Grund ihrer Zuversicht, sondern das Zeichen und die Bürgschaft, daß sie von Gott zuerst geliebt sind. Der Apostel gibt dafür aber einen andern Ausdruck, welcher sowohl die Evidenz als die Unerschütterlichkeit der über ihnen aufgegangenen Liebe bezeichnet. Die Evidenz ihres Heils liegt in der Thatsache, daß sie von Gott zum Heil berufen sind (in der wirksamen κλῆσις, mit welcher das Evangelium ihnen durch's Herz gegangen). Diese Evidenz weist auf die Unerschütterlichkeit ihres Heils im Rathschluß Gottes zurück; die wahrhaftige κλῆσις wahrer Christen beruht auf der πρόθεσις und zeugt von ihr. — **Alle Dinge,** πάντα; nicht blos alle Schicksale (Mey.), oder alle Trübsale (Tholuck), denn außer den Schicksalen (V. 35) werden auch die sämmtlichen Potenzen der Welt genannt (V. 38 u. 39). — **Mitwirken,** συνεργεῖ. Das schöne und richtige Wort: zum Besten dienen, muß doch der

genaueren Bestimmung nachstehn. Denn der Hauptfaktor der Vollendung der Christen ist doch der centrale: Christus über ihnen und in ihnen, die Liebe Christi oder der Geist der Herrlichkeit, der freie und herrschaftliche Trieb ihres neuen Lebens. Mit diesem ersten und centralen Faktor wirkt nun der zweite peripherische zusammen, der Kreislauf aller Dinge und aller Geschicke rund um sie her, wie er gestellt ist unter Gottes Walten und Christi Regiment, und ihre Führung zu ihrer Verherrlichung bildet. — **Zum Guten,** εἰς ἀγαθόν. Eigentlich zu Gutem. Der Artikel fehlt, weil der Apostel den Gegensatz im Auge hat: nicht zu übler, schädlicher verderblicher Wirkung; und weil jedes Ding ihnen nützlich, förderlich sein soll zum Guten in einer besondern Art. Denn das Gute ist: Förderung des Lebens. Jedes Gute dieser Art bezieht sich zwar auf die Verwirklichung ihres ewigen Heils, ist aber nicht unmittelbar dieses selbst (Reiche). Ueber die πρόθεσις s. die Grundgedanken. — **Denn die er vorher erkannt.** In der folgenden großartigen und herrlichen Exposition stellt der Apostel die πρόθεσις Gottes dar, wie sie sich nach den einzelnen Momenten entfaltet und verwirklicht. Sie selber entfaltet sich als vorzeitliche ewige Grundlage der geschichtlichen Heilsordnung in den beiden Momenten προγινώσκειν und προορίζειν mit Beziehung auf das ewige Ziel, die δόξα. Sie verwirklicht sich dann geschichtlich in den Heils-Akten der κλῆσις und der δικαίωσις. Endlich vollendet sie sich in dem δοξάζειν der Gläubigen. Das προγινώσκειν geht im Grunde von Ewigkeit zu Ewigkeit, das προορίζειν geht von der Ewigkeit aus herüber in die Zeit, und endlich das δοξάζειν wieder aus der Zeit hinüber in die nachzeitliche Ewigkeit, während in der κλῆσις und δικαίωσις sich die beiden Ewigkeiten verketten und die Ewigkeit in der Zeit offenbar machen. Vor der Erörterung der einzelnen Momente kommt das zweimalige πρό in Betracht. Thol.: „Nach einer neueren Ansicht von Meyer soll das πρό nur das Vorangehn vor der Berufung ausdrücken, aber gegen die Analogie von προγινώσκω Kap. 11, 2; 1 Petr. 1, 20 und von προορίζω 1 Kor. 2, 7: Ephes. 1, 5. 11." Es ist allerdings klar, daß der Apostel hier das ewige Ziel, die δόξα auf eine ewige ἀρχή gründen will. — Erstes Moment: Thol.: „προγινώσκειν ist vierfach erklärt worden, und zwar so, daß jede der angenommenen Bedeutungen sowohl prädestinatianische als antiprädestinatianische Vertreter für sich hat." Diese vier Deutungen sind: 1) Vorher wissen, 2) vorher anerkennen, approbare, 3) vorher ersehen, erwählen, 4) vorher beschließen, decernere, praedestinare. Das Vorherwissen wurde antiprädestinatianisch verstanden als Voraussicht des Glaubens von den Griechen und Arminianern; als Voraussicht der Beharrlichkeit in dem geschenkten Glauben von lutherischen Exegeten. Mey: Vorauswissen der zum Heil zu bestimmenden Subjekte. Ein Vorherwissen der Prädestinirten, wie es nach Tholuck dem späteren Augustinus und Zwingli zufällt, ist sehr tautologisch. Im Grunde aber geht dies in die zweite Fassung über: approbavit, und es ist also die Disposition von Thol., nach welcher sich acht Gegensätze: vier prädestinatianische und vier antiprädestinatianische müßten aufstellen lassen, nicht wohl durchzuführen. Das approbavit ist allerdings in augustinischer und arminianischer Fassung vertreten. In der ersteren aber fällt es mit der dritten Fassung elegit (Calv. u. A.) zusammen. Wird aber das decernere auch prädestinatianisch gefaßt: über eine Person bestimmen, so ist es nur ein stärkerer Ausdruck für das elegit im prädestinatianischen Sinne. Wir müssen hinsichtlich des Weiteren uns auf die bekannten Commentare beziehen. Sehen wir von der Worterklärung ab, so gibt es im Grunde sachlich nur zwei Auffassungen unserer Stelle, die prädestinatianische und antiprädestinatianische; wozu dann höchstens der Keim oder die Andeutung der Möglichkeit einer dritten kommt. Die prädestinatianische aber erklärt das Wort προγινώσκειν, bald sprachlich unhaltbar für anerkennen, approbare (Beza u. A.), oder für decernere, bestimmen (Luther: „versehen", nicht vorsehen), bald sprachlich haltbar für vorher ersehen, erwählen (Calvin, Rückert, de Wette), und versteht bald die Prädestination als dogmatische Wahrheit, bald als temporäre paulinische Ansicht; bald in universalistischem Sinne: allgemeine Auswahl zum Heile (de Wette u. A.). Auch die antiprädestinatianische Ansicht versteht den Ausdruck verschiedentlich: vom Vorhersehen oder Wissen der durch den Glauben Würdigen, der mit dem Glauben Beschenkten u. s. w., bald im Sinne von vorher lieben oder vorher approbare (Grot. u. A.). Was den Keim einer dritten Auslegung betrifft, so hat man die Bemerkung gemacht, das Zuvorerkennen Gottes sei ein liebendes Erkennen (s. Thol. 449) oder auch ein schöpferisches Erkennen, ein Gesetztsein in der Idee Christi (Neander, apost. Zeitalter S. 822). Doch geht Neanders Erklärung: „Diejenigen, welche Gott in seiner ewigen Anschauung als ihm durch Christus Angehörende erkannte, hat er auch dazu vorher bestimmt", der Sache nicht auf den Grund. Jedenfalls vermissen wir einen bestimmten Ausdruck dafür, daß das liebende oder setzende Erkennen ein absolut originales ist, welches die Idee des zu Erkennenden erst setzt, nicht aber schon voraussetzt. Die Erinnerung Meyers, daß προγινώσκειν im Classischen niemals etwas anderes, als das Vorherwissen bedeute, ist hier, wo wir es mit einem ἅπαξ λεγόμενον im Centrum der christlichen Heilslehre zu thun haben, ohne allen Belang. Daß im Hebräischen eine einheitliche Bezeichnung für erkennen, lieben, beiwohnen, zeugen vorhanden ist (1 Mos. 4, 1), ist nur eine Abschattung des theokratischen Gedankens, daß Gott den Nichtseienden beim Namen rufe, als ob er wäre und auf daß er sei (Jerem. 31, 3; Ps. 133, 9; 148, 5). „Beim Namen rufen" (Jes. 43, 1), „in die Hände zeichnen" (Jes. 49, 16) und ähnliche Ausdrücke bezeichnen bildlich die Einheit des Erkennens und Liebens, welches zuvörderst das Subjekt nach seiner Eigenthümlichkeit (allerdings in Christo) der Idee nach setzt, um es der Idee zufolge in's Dasein zu rufen. Die Unterscheidung von Präscienz und Prädestination in der allerersten Grundlegung der Welt hängt mit einem Mangel an Verständniß der Eigenthümlichkeit des persönlichen Lebens zusammen (s. die Grundgedanken). — Zweites Moment: **Die hat er auch vorher verordnet.** Das προορίζειν setzt die erste Bestimmung Gottes über den Menschen, welche seine Individualität festsetzt nach ihrer Beziehung zu den andern Individualitäten

und zu dem Centrum: Christus, schon voraus. Hier handelt es sich also um die Vorherbestimmung des geschichtlichen Schicksals des Individuums, der Feststellung der geschichtlichen Führung zum Heil, so wie alle verwandten Bezeichnungen neben προορίζειν Apostg. 4, 28; 1 Kor. 2, 7; Ephes. 1, 5—11, ἀπορίζειν Röm. 1, 1; Gal. 1, 15; ὁρίζειν Apostg. 10, 42; 17, 26 (wo auch ὁροθεσία) bestimmt sind von dem Grundgedanken des ὅρος, der zeitlich-räumlichen Begränzung und Bedingung, welche mit dem Schicksal in seiner Beziehung auf das Ziel des Menschen, das Heil, identisch ist — einer Beziehung, die in dem τάσσειν ihre Spitze erreicht (Apostg. 13, 48). Daher setzt der Apostel hier auch die Bestimmung zur Gleichförmigkeit mit dem Bilde des Sohnes Gottes hinzu, ohne Zweifel mit Beziehung auf die bestimmte Gleichförmigkeit des geschichtlichen Weges: durch Leiden zur Herrlichkeit (Kap. 6, 4 ff.; 2 Tim. 2, 11; Hebr. 2, 9—11), und der geschichtlichen Bewährung und Vollendung (Phil. 2, 5—11 u. a.). Offenbar haben wir es hier mit einer spezifisch neuen Bestimmung Gottes zu thun, wenn sie auch der vorigen Bestimmung gemäß ist. Für die nähere Erklärung des συμμόρφους (wobei auch deßwegen kein εἶναι zu ergänzen ist, weil das Vorherbestimmen ein Vorherbeschreiben involvirt) kommt die Bedeutung von μορφή in Betracht. Thol.: Der terminus μορφή bezeichnet allerdings häufig, aber nicht ausschließlich, die Erscheinungsform der menschlichen Gestalt, ebenso oft die Form überhaupt, selbst μορφὴ ἐπέων (s. Plato Phädr. S. 103, 104; Aristoteles unterscheidet εἶδος, die innere bildende Kraft, μορφή die Erscheinungsform und ἐνέργεια die concrete Realität derselben u. s. w. συμμορφοῦσθαι von der Conformität der Erscheinung oder der Lage." Die weitere Bestimmung: gleichförmig dem Bilde, oder Gleichförmige des Bildes, was noch stärker ist, läßt die Idee der Erscheinungsform noch mehr in's Licht treten. Daher wollen auch Fritzsche, Meyer mit Theod. u. Aug. den Ausdruck blos auf die Theilnahme an der verklärten Leiblichkeit Christi (Phil. 3, 21) oder an der δόξα (V. 10) beschränken. „Die Leidensgemeinschaft (Calvin, Grot., Calov. u. A.) liegt hier fern", behauptet Meyer mit de W., wogegen Tholuck bemerkt, das Ziel sei durch das nachherige ἐδόξασε ausgedrückt. Tholuck S. 450: „συμμόρφους, der gottmenschliche Christus, durch Leiden zur δόξα erhoben, und zu dem συμβασιλεύειν τῷ θεῷ als Prototyp der ganzen Menschheit —, dieser hohe Gedanke kehrt in wechselnder Form in der Schrift wieder. Joh. 12, 26; 17, 22—24; Röm. 8, 17 (Eph. 4, 13); 2 Tim. 2, 12; 1 Joh. 3, 3; Offenb. 3. 21." S. 451: „Da eben von Leiden der Christen die Rede war, so hat der Hinblick auf Hebr. 2, 10 viele Ausl. (Calv. u. A.) an die Conformität einer durch Leiden zu erlangenden Herrlichkeit denken lassen, aber wie Coccej. bemerkt, führt weder im Ausdruck etwas darauf hin, noch in der Absicht des Apostels bei dieser Stufenangabe." — Beide Sätze stimmen nicht wohl zusammen. Hier aber ist die Vorherbestimmung des Leidensweges und des Ziels ein einheitlicher Begriff. Das Ziel ist geschichtliche Bewährung („das Lamm, das erwürget war", Offenb. 5, 12; „diese sind gekommen aus großer Trübsal, Kap. 7, 14) und der Weg dahin ist kein anderer, als der Weg der Nachfolge Christi, des Gekreuzigten (vgl. Hebr. 2, 10. 11). Ein Auseinanderreißen beider Momente hebt also das Spezifische der Bestimmung auf. Hält man den Begriff des συμμόρφους wohl fest, so erledigen sich die Bedenken in Betreff der scheinbaren Gleichstellung der Gläubigen mit Christo selbst, wie man sie auf verschiedene Weise hervorgehoben und zu lösen gesucht hat (s. Tholuck S. 451: Chrysost. ὅπερ γὰρ ὁ μονογενὴς ἦν φύσει, τοῦτο καὶ αὐτοὶ γεγόνασι κατὰ χάριν ꝛc.). — **Damit derselbe wäre der Erstgeborene.** Das εἰς τὸ εἶναι ꝛc. allerdings nicht blos Folgesatz, sondern Zweckſatz. Nach de Wette ist es der Hauptgedanke, daß er der Erstgeborne sein sollte **unter vielen Brüdern**; nach Meyer, daß er unter vielen Brüdern sein sollte der Erstgeborene. Thol.: die Theilnahme der ἀδελφοί am Besitze des Erstgebornen sei Hauptgedanke. In dem πρωτότοκος (Kolosſ. 1, 15—17) liegt nicht blos das Moment der Zeit und des Ranges (Thol.), sondern auch das Moment der causalen Priorität, und dies Moment kann auch in unserer Stelle nicht fehlen. Der Ausdruck bezeichnet also nach der Hervorhebung der Gleichförmigkeit mit den Gläubigen auch seine Erhabenheit über dieselben, als eine Erhabenheit aber, welche auch mit einer innerlichen Gleichförmigkeit, einer wahren Verbrüderung vermittelt ist. Wir halten es nicht für rathsam, den Ton entweder auf die vielen Brüder oder auf den Erstgebornen zu legen. Der eigentliche Zielpunkt ist allerdings Christus (zu ihm Kolosſ. 1, 16), aber Christus als Erstgeborner (nicht lediglich μονογενής, Gottes) unter vielen Brüdern — also mit Christo und weit um ihn her die Reichsgemeinde, ein „chorus von Brüdern." — **Die hat er auch berufen.** Das καλεῖν steht wie die κλῆσις ohne Zusatz, da der Begriff, durch die alttestamentliche קְהָל vorbereitet, allgemein bekannt und erläutert ist; dazu ein großer neutestamentlicher Grundbegriff. Der Sinn ist: berufen zur Gemeinde Christi, als zur Gemeinschaft des Heils, zum Abendmahl des Herrn, zum Leben u. s. w. Wie es aber einen zwiefachen Begriff der Erwählung gibt, einen historischen (Joh. 6, 70) und einen mystischen oder transcendentalen, so gibt es auch einen zwiefachen Begriff der κλῆσις (Matth. 22, 14). Hier haben wir es nun offenbar mit dem Begriff einer innerlichen, d. h. aus der blos äußeren zur innerlichen gewordenen κλῆσις zu thun. Meyer stellt in Abrede, daß diese κλῆσις sich auch auf die innern Gnadenwirkungen beziehe; die Effekte der Berufung resultiren aus dem Verhältniß der Predigt zur vorhandenen Qualification der Menschen. Schwerlich aber ist ein solcher Effekt ohne Gnadenwirkung denkbar. Tholuck bestreitet die Unterscheidung zwischen einer vocatio externa und interna, zwischen einer vocatio inefficax und efficax. Der Begriff mag von prädestinatianischen Theologen einseitig dargestellt worden sein; die Thatsache des Unterschiedes selber ist so evident, daß sie immer wieder in jeder Dorfkirche, wo das Evangelium gepredigt wird, ihre Bestätigung findet. Mit der Bemerkung, daß doch der Geist des Plato in den platonischen Schriften enthalten sei, kommt man nicht viel weiter, denn es haben Tausende den platonischen Geist in seinen Schriften nicht gefunden; nur gegenüber solchen Spiritualisten, welche auf die eine Seite das „todte" Wort ohne den Geist, auf die andere Seite den Geist ohne das

Wort stellen, hat diese Bemerkung eine Bedeutung. Ergänzen wir, daß die κλῆσις in der Mitte steht zwischen dem προορίζειν und dem δικαιοῦν, so stellt sich der spezifische Begriff mit Nothwendigkeit heraus. Das καλεῖν ist die Wirkung des im Evangelium vollendeten Wortes Gottes, welche sich in Erleuchtung und Erweckung verzweigt. Es ist vorbereitet durch den Effekt des προορίζειν: Müh-seligkeit und Beladenheit (Matth. 11, 28); es schließt sich an diesen an, und bereitet durch die Bekehrung in Buße und gläubigem Vertrauen die δικαίωσις für den seligmachenden Glauben vor. Es versteht sich aber, daß wenn von den κλητοῖς die Rede ist, die κλῆσις auch die δικαίωσις, ja auch schon die Anfänge des δοξάζειν mit umfaßt. — Hier ergibt sich denn auch der Begriff des δικαιοῦν zwischen καλεῖν und δοξάζειν auf's bestimmteste (s. Kap. 3). — **Die er gerechtfertigt hat, die hat er auch herrlich.** Die Exegeten fangen hier an, sich über den Aorist zu verwundern, während doch das Verwundern wenigstens schon bei dem ἐκάλεσεν anfangen mußte. Denn damals, als der Apostel diese Worte schrieb, waren noch die Wenigsten der ganzen künftigen Glaubensgemeinde wirklich berufen. Daher wird auch hier der Aorist ἐδόξασε nicht für das Futurum stehen (nach Vorstius und Glaß), nicht für das Präsens (nach Köllner), nicht in dem Sinne von Pflegen (nach Flatt). Nach Meyer stellt der Apostel die faktisch allerdings zukünftige Verherrlichung so nothwendig und gewiß dar, daß es so gut ist, als ob sie jetzt schon bereits geschehen wäre. Tholuck faßt unsern Aorist als praeteritum propheticum. Der Gegensatz, welchen Meyer hervorhebt, daß Grot. u. A. den Akt des δοξάζειν als nur im Rathschlusse Gottes geschehen betrachtet haben, dagegen Chrysost. u. A. die δόξα bezogen haben auf die diesseitige Gnadengabe, will näher beachtet sein. Offenbar ist der Ausgangspunkt des Apostels seine Gegenwart, die Genossenschaft der κλητοί und der δικαιούμενοι, in welcher er steht. Für diese gilt nun das Wort καὶ ἐδόξασεν in gewisser Beziehung schon buchstäblich. Denn δοξάζειν heißt nicht blos, am Ende der Tage Einem die δόξα verleihen, sondern von dem πνεῦμα τῆς δόξης (1 Petr. 4, 14) aus allmählich zur Herrlichkeit leiten. Die ganze Führung des Gläubigen ist δοξασμός im biblischen Sinne. Dieser δοξασμός hatte also für die Genossen des Apostels schon begonnen, und in seiner Glaubenszuversicht war er so gut als vollendet (s. V. 38 u. 39). Hätte aber der Apostel blos diesen Standpunkt der damaligen Christen beschreiben wollen, d. h. blos den Standpunkt der Erfahrung, so hätte er anfangen müssen mit dem οὓς ἐκάλεσεν, und von dem οὓς ἐδικαίωσεν zurückgehen müssen auf προώρισεν, zuletzt auf προέγνω. Er hat aber seinen Erfahrungssatz von damals in einen dogmatischen Satz für alle Zeiten umgesetzt, um die πρόθεσις Gottes in ihrer ganzen Herrlichkeit in's Licht zu setzen. Der Kettenschluß, wie er ihn aufstellt, hat dann zunächst historische Bedeutung. Für Viele war dieser Stationsweg schon vollständig zurückgelegt, z. B. für Stephanus, für Jakobus den Aelteren. Ebenso hatte derselbe und hat er immer für Viele auszeichnende Bedeutung, d. h. er deutet hin auf den sicheren Entwickelungsgang der Auserwählten im besonderen Sinne. Für Alle endlich hat er a. methodologische Bedeutung; d. h. sie erfahren hier die geschlossene Folge der göttlichen Heilsakte im ordo salutis; b. die Bedeutung evangelischer Verheißung. Stehen sie im Ring der κλῆσις und δικαίωσις, so dürfen sie rückwärts ihrer Erwählung und Verordnung (historischen Bestimmung), vorwärts ihrer Führung zur Herrlichkeit gewiß sein. Die ethischen Thatsachen und Bedingungen, welche mit diesen Gottesakten correspondiren, setzt Paulus durchweg voraus; hier aber nennt er sie nicht, weil es dem Zusammenhang gemäß ist, daß die Erhabenheit des göttlichen Heilsgrundes über die menschliche Schwachheit allein verherrlicht werde (s. die Grundgedanken). — **Was sollen wir nun zu dem.** Thol.: „Τί ἐροῦμεν wider die Gewohnheit des Apostels in einer Schlußfolgerung von nicht bedenklichem Charakter gebraucht." Das scheinbar Bedenkliche liegt wohl aber darin, daß man folgern könnte: der Christ dürfe keine Widerwärtigkeiten haben. Allerdings, sagt Paulus, hat er keine wahrhaften Widerwärtigkeiten; seine wirklichen Widerwärtigkeiten fördern ihn alle. Was folgt daraus, daß Gott unser Heil alle Stadien hindurch so sicher festgestellt hat? Die Folgerung ist diese: Ist Gott für uns, so kann nichts wider uns sein (Ps. 91, 1—7). Alles, was im irdischen Sinne wider uns ist, muß im himmlischen Sinne unter Gottes Walten unsere Wohlfahrt fördern. Diese Zuversicht des Apostels, den feindlichen Mächten der Welt gegenüber, nimmt einen kühnen, fast herausfordernden Ton an. Tholuck: „Damit beginnt eine Reihe von siegreichen Fragen und triumphirenden Antworten, in Bezug auf welche Er ausruft: quid unquam Cicero dixit grandiloquentius. Ein eben solches triumphirendes Epiphonem 1 Kor. 15, 54." — **Welcher ja seines eignen Sohnes.** Nachdem der Apostel die Erhabenheit der Gotteskinder über die feindliche Welt V. 31 in negativer Beziehung dargestellt hat, stellt er sie V. 32 in positiver Beziehung dar. Die logische Construktion ist folgende: Gott ist für uns mit der ganzen Energie seines Rathschlusses, welcher schon unsere δόξα festgestellt hat. a. Er ist für uns in Person als unser Beschützer, darum kann Niemand und Nichts wider uns sein; b. er ist für uns in dem Grade, daß er den Sohn für uns dahingab. Οὐκ ἐφείσατο involvirt hier wohl beide Begriffe: er sparte ihn nicht (Bengel: patrono suo amori quasi vim adhibuit), und er schonte ihn nicht. — **Für uns alle dahingab.** Dahingebung in den Tod für uns zu unserer Erlösung. Die Vorstellung, welche Joh. 3, 16 „Dahingeben an die Endlichkeit" erklärt (von Thol. erwähnt S. 455), gehört mehr der älteren Schellingʼschen Philosophie an, als dem christologischen Standpunkt. — Τὰ πάντα. Thol.: „Alles, dessen wir bedürfen", gegen Brenz, welcher erklärt: Alle in Christo liegenden Güter. Weßhalb aber nicht einfach: Alles; in Uebereinstimmung mit V. 17 und 1 Kor. 3, 22. Denn am Ende „bedürfen" wir auch Alles und „die in Christo liegenden Güter" sind eben das ganze Universum. Das σύν beruht daher auch nicht blos „auf der Vorstellung der προσθήκη." — **Wer will die Auserwählten Gottes.** Aus dem einen Grundbegriff der κλῆσις κατὰ πρόθεσιν, d. h. der Heilsversicherung, haben sich zwei Linien der Heilsgewißheit gebildet. Zuerst die Linie der Gewißheit des individuellen, inneren, persönlichen Heils (V. 29 u. 30); der causa principalis: Gnade. Sodann aber auch die Linie des historischen Heils, welche mit der ersteren Linie

correspondirt als die causa mediatrix. Diese tritt hervor als allmächtige Heilsvermittelung im Gegensatz gegen den Widerspruch der Welt. Im Blick auf die furchtbare Erscheinung dieses Widerspruchs stellt der Apostel nun durchweg das historische Heil von der negativen Seite dar. Das heißt, er entwickelt den an die Spitze gestellten Gedanken, daß nichts wider uns sein kann, weil Gott für uns ist, so sehr für uns, daß er auch seinen Sohn für uns dahingegeben. Daß er aber mit ihm uns auch Alles schenken wird, läßt er mehr nur indirekt hervortreten. Also erstlich die erhabene Vermittelung des Heils. Wer will die Auserwählten Gottes anklagen? Verschiedene Construktionen der drei folgenden Verse (V. 33—35): a. V. 33 und 34 sind die Gegensätze zu lesen als Frage und Antwort nach unserer Uebersetzung (s. Luther, Castal., Beza, Calvin u. s. w., Fritzsche, Phil.). b. Die drei Antworten stehen auch in Frageform, also: Wer will anklagen? Wird es Gott thun, welcher rechtfertigt? Wer will verdammen? Wird es Christus thun, der gestorben ist ꝛc (Nach Augustin, Ambrosius, Koppe, Reiche, Olshausen, de Wette u. A.) c. Veränderte Fassung der Gegensätze: 1) Wer will anklagen? Antwort: Gott ist der Rechtfertiger; wer also ist der Verdammer? 2) Antwort: Christus ist der Gestorbene u. s. w., welcher uns auch vertritt; wer also will uns scheiden von der Liebe Christi? Diese von Origenes, Chrysostomus und Theodoret aufgestellte, von fast allen Neueren verlassene Fassung wird von Meyer dringend empfohlen. Gegen diese dritte Verknüpfung der Sätze bemerkt Tholuck mit Recht: „Sie kann am wenigsten befriedigen, da bei derselben diejenige rhetorische Conformität der Sätze verloren geht, welche sich bei den andern Fassungen ergibt u. s. w." Es würde aber durch diese Fassung nicht blos die großartige Einfachheit der Antithesen verwischt, sondern auch die sachliche Ordnung würde verdunkelt. Die Frage: Wer will anklagen? bliebe ganz unbeantwortet. Dagegen würde die Frage: Wer ist Verdammer? zwei Antworten erhalten; voran das Wort: Gott ist der Rechtfertiger; hintennach das Wort: Christus ist der Gestorbene u. s. w. Zudem würden die klaren Gedanken: Rechtfertigung V. 33; Versöhnung V. 34; Heiligung oder Verherrlichung V. 35—37 ganz durcheinander gewirrt. Für die zweite Fassung scheint zu sprechen, daß die dritte Frage: Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? auch wieder mit einer rhetorischen Frage beantwortet zu werden scheint (Drangsal oder Angst ꝛc.?) Allein die dritte Frage setzt sich fort durch V. 35 und 36, und die Antwort erfolgt darauf in einem bestimmten Aussagesatz V. 37. Also die Concinnität der Form wie der Sache spricht für den Gegensatz von drei Fragen und drei Antworten. Wollte man entgegnen, die Antworten würden durch die Form der rhetorischen Fragen noch verstärkt, so ist dagegen zu bemerken, daß sie allerdings verstärkt würden bis zur Ueberspannung und Unklarheit. Denn es gibt ja allerdings den Gläubigen gegenüber Ankläger und Verdammer genug, was auch aus dem Folgenden: Angst, Verfolgung u. s. w. hervorgeht; Hauptsache ist es aber, daß sie als Ankläger dem rechtfertigenden Gott selber gegenüberstehn, als Verdammer dem zukünftigen Weltrichter Christus-Messias, welcher der Gläubigen Versöhner ist, daß also ihr Anklagen und Verdammen nicht nur ohnmächtig ist, sondern auch zur Verherrlichung der Gläubigen gereichen muß, wie ja auch Angst, Verfolgung u. s. w. sie nicht nur von der Liebe Christi nicht scheiden kann, sondern sie als entschiedene Sieger in seiner Liebe befestigen muß. Den Gedanken aber, daß Gott der Ankläger der Gläubigen sein könne, Christus ihr Verdammer, konnte Paulus auch schwerlich nur in der Form einer rhetorischen Frage aussprechen; abgesehn davon, daß er damit den Gegensatz: Gott ist für uns, wer mag wider uns sein? aufgehoben hätte. Gegen die erstere Fassung bemerkt Meyer: *θεὸς ὁ δικαιῶν* und *τίς ὁ κατακρίνων* seien sachlich correlat. Dies ist durchaus unrichtig. Die *δικαίωσις* beseitigt die Anklage auf Verdammniß; die Versöhnung hebt die Verdammniß selbst auf. Daß Paulus nicht geschrieben hat: *τίς κατακρινεῖ*, dem *τίς ἐγκαλέσει* entsprechend, ist nicht nur unerheblich, es hat darin seinen Grund, daß der Ankläger Manche sein können, der Verdammer im Gericht kann aber nur Einer sein. Meyer verlangt, bei der ersten Fassung müsse dem *ὁ κατακρίνων* gemäß V. 34 Christus als Richter dargestellt worden sein. Abgesehen aber davon, daß sich in allen innerweltlichen Verdammnißurtheilen der Menschen über die Gläubigen Christus als ihr Versöhner bei Gott gegenüberstellt, so halten wir dafür, daß die, wie es scheint, aus Mißverständniß früh aufgegebene Lesart *Χριστὸς Ἰησοῦς* (der Sinaiticus ist für dieselbe) zur Erklärung dient. Wie also der erste Satz heißt: Gott ist der Gerechtsprechende, so heißt der zweite: Christus-Messias, der erwartete Weltrichter ist *Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών*. Der Artikel zu *Ἰησοῦς* wird mit den adjektivischen Bezeichnungen gegeben. Tholuck hat sich in Betreff der Interpunktion der Entscheidung enthalten. — **Die Auserwählten Gottes.** Der Begriff des *ἐκλέγεσθαι*, theokratisch beruhend auf dem alttestamentlichen בָּחַר, correspondirt mit dem Begriff des *προγινώσκειν*; bezeichnet aber in dem concreten Namen der *ἐκλεκτοί* den ganzen Charakter der Gläubigen nach seiner tiefsten Begründung in der *εὐδοκία* Gottes (s. die Grundgedanken). — **Gott ist's.** Nach Tholuck sollte eigentlich der Anklage gegenüber vom Fürsprecher die Rede sein, dagegen dem *κατακρίνειν* gegenüber vom *δικαιοῦν*. Dies würde aber dem Zusammenhang nicht entsprechen. Da die berechtigten Verkläger, Gesetz und Gewissen in der *δικαίωσις*, die Gott selber vollzieht, zum Schweigen kommen, so ist hier vorzugsweise an die Ohnmacht der unberechtigten Verkläger zu denken, an deren Spitze der Satan *κατήγορος* steht (Orig.), die sich aber nicht nur in heidnischen Widersachern (Phot., Theophyl., Grot.), sondern auch in jüdischen den Christen gegenüberstellten. Das *δικαιοῦν* hat offenbar auch hier forensische Bedeutung. Tholuck: „dem Sinne nach trefflich Luth.: Gott ist hie". — **Wer ist's, der sie verdammt.** Das *ὁ κατακρίνων* spricht aus, daß es in berechtigter Form nur Einer sein könnte, der Messias, dieser aber gerade ihr Versöhner und Vertreter ist. Die vollkommene Erlösung von der Verdammniß spricht der Apostel in vier Momenten des Erlösungswerks Christi aus. In den zwei Momenten des Todes und der Auferstehung Christi liegt die volle Befreiung von der wirklichen Schuld der Verdammniß (s. Kap. 4, 25); in seinem Sitzen zur Rechten Gottes und in seiner Fürbitte liegt sein Schutz gegen die unberufenen Verdammer von Au-

ßen und die verdammlichen Folgen der Schädigung des neuen Lebens von Innen. — Meyer: „μᾶλλον δὲ καί Steigerung der Wichtigkeit: immo adeo. Das ὃς καὶ hat etwas Feierliches." — **Scheiden von der Liebe Christi.** Die Lesart τοῦ θεοῦ ist nur schwach bezeugt. Mit Recht spricht Meyer für die Fassung Χριστοῦ als Genit. Subj. mit Tholuck, de Wette, Philippi u. A., also als Bezeichnung der Liebe Christi gegen die Seinen (s. V. 37 u. 39). Wenn er aber sagt: Dies schließt die Erklärung Anderer aus, welche die Liebe zu Christo verstehen (Orig. u. A.; Köllner), so ist dies nur formell richtig, denn sachlich ist die Zuversicht zu der Liebe auf Seiten Christi nicht von der Liebe zu ihm zu scheiden (s. V. 28). Auch die jetzt folgenden Trübsale werden personifizirt mit τίς. Wie aber ist die Möglichkeit dieser Scheidung zu denken? Meyer: Eine mögliche Abtrennung der Menschen von dem Influx der Liebe Christi durch dazwischentretende Hindernisse. De Wette: Von dem freudigen Gefühle, von Christo geliebt zu sein. Phil.: Die Trübsale könnten uns Anzeichen des göttlichen Zorns zu sein scheinen und uns so zum Unglauben an die göttliche Liebe verleiten. Tholuck: Die Unerschütterlichkeit des Bewußtseins von diesem göttlichen Liebesverhältniß. Der Sinn der Frage ist: Kann uns eine Trübsal zum Abfall von der Wirkung und Erfahrung der Liebe Christi verleiten? Vorausgesetzt ist bei der Verneinung der Frage nicht lediglich der göttliche Gnadenrathschluß nach der prädestinatianischen Fassung, aber auch nicht lediglich die Lauterkeit und Beharrlichkeit des Glaubens nach arminianischer, sondern der Connex zwischen Beiden, der neue Bund, der dadurch gesichert ist, daß Drangsal, Angst u. s. w. als von Christo überwundene und seiner Liebe selber dienstbar gemachte Potenzen erkannt werden. Die Formen der Trübsal sind den damaligen Verhältnissen der Christen, insbesondere des Apostels gemäß: eine scheinbar fürchterliche Siebenzahl, welche aber die Siebente zum festlichen Abschluß des Martyrthums bringt. Zuvörderst werden die Gläubigen von der Welt eingeengt bis zur Angst. Dann ist die Verfolgung selbst da und treibt sie hinaus in Hunger und Blöße hinein; das Ende ist die Todesgefahr und der Tod selbst. — **Gleichwie geschrieben steht.** Psalm 44, 23 nach der Sept. Der Psalm enthält eine Schilderung der Leiden, welche das Volk Gottes um des Herrn willen zu erdulden hatte, und wird daher von Paulus mit Recht als ein typisch-prophetisches Vorspiel der Leiden des neutestamentlichen Gottesvolks um Gottes willen betrachtet. Nicht als Weißagung sieht de Wette die Stelle an (Thol.), sondern er meint, Paulus führe sie wahrscheinlich als Weißagung an. Dem Begriff der typischen Prophetie genügt aber auch Tholucks Ausdruck: „Realparallele von den Kämpfen des alten Gottesvolks" keineswegs, denn der Typus ist viel mehr als eine Parallele. — **In dem Allen überwinden wir weit.** D. h. weit über das nothdürftige Maß hinaus (ὑπερνικᾶν —). Erinnerung an die Fürbitten für die Verfolger (Stephanus) die Lobgesänge im Gefängniß (Paulus und Silas), die festliche Stimmung der Märtyrer. — **Durch den, der uns geliebet.** Meyer bezieht den Aorist „auf den eminenten Akt der Liebe, welchen Christus durch seine Lebensaufopferung vollzogen hat." Ist auch diese Beziehung ohne Zweifel richtig, so liegt doch in der Uebersetzung: geliebet hat, etwas Inadäquates. Der Aorist ἐπίστευσαν besagt nicht blos: sie glaubten, sondern sie wurden gläubig (s. Joh. 10, 42), und so involvirt auch hier der Act der einzigen Liebesoffenbarung des Herrn die Fortdauer des Verhältnisses: der seine Liebe uns bethätigt und geschenkt hat. — **Durch den.** Die Lesart: διὰ τὸν (Semler, Koppe: propter) ist eine bequemere exegetische Auffassung. Der Ausdruck ἀγαπήσας ist von Chrys., Theod., Beng., Fr. auf Gott bezogen worden, wegen V. 39 dagegen von Rückert, de Wette, Thol., Meyer, Phil. auf Christus. Hierfür spricht die Beziehung unserer Stelle auf τοῦ Χριστοῦ V. 35, so wie der Aorist als Hindeutung auf das historische Faktum der Erlösung. Der Ausdruck: durch den, der uns geliebet hat, bezeichnet nicht blos im Allgemeinen den Beistand Christi, sondern die Kraft seines Sieges. Wie im prinzipiellen Sinne sein Tod unser Tod, seine Auferstehung unsere Auferstehung ist, so ist auch sein Sieg unser Sieg durch den Glauben (1 Joh. 5, 4). Die Kraft dieses Sieges verzweigt sich aber in das subjektive Siegesprinzip im Herzen der Gläubigen, und in das objektive Siegesprinzip des Waltens Christi zur Rechten Gottes. Gleichwohl sagt der Apostel nicht: durch den, der für uns überwunden hat, weil die Liebe Christi als das permanente Motiv des freien ethischen Liebeslebens der Christen in ihrem Glauben erscheinen soll.

Dritter Absatz (V. 38 u. 39). Tholuck: „Ἔνθεος γενόμενος, wie Chrysostomus spricht, ruft er die ganze Welt in die Schranken, wer das Bewußtsein der Liebe Gottes ihm rauben könne." Ueber dieses Bewußtsein des Gegensatzes aber, welches er V. 33—35 ausgesprochen hat, ist er hier hinausgegangen. Vielmehr spricht sich hier die absolute Unterordnung der Welt in allen ihren Potenzen unter das Bewußtsein oder vielmehr das bewußte Sein der Liebe Gottes in Christo aus. Die Unerschütterlichkeit seiner Zuversicht spricht der Apostel zuvörderst aus mit dem entschiedenen πέπεισμαι. Hierauf stellt er die Potenzen der Welt in großen Gegensätzen dar, welche nicht nur den Siegesgang des einzelnen Apostels durch Welt und Zeit beschreiben, sondern in prophetischer Erhabenheit den ganzen Siegesgang der Gottesgemeinde bis zum Weltende umfassen. Tholuck unterscheidet die Gegensätze 1) menschlicher Erlebnisse (Tod und Leben); 2) der übermenschlichen Sphäre (Engel, Fürstenmächte; nachher δυνάμεις); 3) der Zeit (das Gegenwärtige, das Zukünftige wobei er das nach A. B. C. u. s. w. hieher gehörige δυνάμεις störend findet; 4) des Raumes (Höhe und Tiefe). Die allgemeinere Fassung dieser Darstellung im Verhältniß zu den oben dargestellten Widerwärtigkeiten tritt besonders darin hervor, daß hier offenbar nicht blos von drohenden oder feindlichen Potenzen die Rede ist, sondern auch von solchen, die verlockend, mißleitend, abspannend wirken könnten. Sodann ist nicht blos an objektive Einwirkung dieser Potenzen, sondern auch an die Möglichkeit subjektiver Mißdeutung ihrer Wirkungen zu denken. Fassen wir diese Möglichkeiten in's Auge, so hängt zunächst mit dem Tode die Furcht des Todes und das Dunkel des Todtenreichs zusammen; mit dem Leben der Reiz des Lebens, die Liebe zum Leben, oder auch das scheinbare Fernsein von dem Herrn (Hebr. 2, 14; Joh. 16, 33; 2 Kor.

5, 6). Zu Tod und Leben s. Kap. 14, 8. Grotius: metus mortis, spes vitae, was Meyer verwirft; treffender verwirft er die Deutung von Koppe: quidquid est in rerum natura: aut vivat, aut vita careat. Was ferner die zweite Kategorie betrifft, so konnte der Apostel nicht daran denken, daß Gottes Engel ihn von der Liebe Christi sollten scheiden wollen, wohl aber setzten nach Kol. 2 gnostisirende Juden schon bald eine krankhafte Engelverehrung der reinen vollen Hingebung an Christus als das Haupt entgegen, und auch pharisäische Judenchristen wären wohl im Stande gewesen, das reine Evangelium mit Berufung auf Engeloffenbarung zu fälschen nach Gal. 1, 8. Wie sehr aber später wirklich die Engelverehrung zur Verdunkelung der Sonne der Liebe Christi geführt hat, ist bekannt. Neben die judaisirenden Engelvisionen tritt dann das Drohen heidnischer Weltmächte. Daß die ἀρχαί neben den ἄγγελοι, genannt, nicht auch wieder „angelische Mächte" (Meyer) bedeuten können, liegt auf der Hand. Mit heidnischen Weltmächten hatte es der Apostel immer mehr zu thun (2 Tim. 4, 17). Die ἄγγελοι werden von Chrysost., Theophyl., Beza u. A., Meyer auf gute Engel gedeutet, „weil die bösen nie ohne bestimmenden Zusatz ἄγγελοι genannt werden." Gegen die Einwendung von Reiche u. A., die guten Engel könnten einen solchen Versuch, die Christen von Gott zu scheiden, nicht machen, sagt Meyer, Paulus habe zwar nach Gal. 1, 8 diese Möglichkeit nicht geglaubt, aber ex hypothesi gesetzt. Nach Clemens von Alex., Grot. u. A. sollten die ἄγγελοι böse Engel bezeichnen, nach Bucer, Bengel u. A. gute und böse Engel. Die ἀρχαί hat auch schon Melanchthon auf menschliche Tyrannen gedeutet, weil er richtig gesehen hat, daß sie, neben ἄγγελοι gestellt, nicht auch wieder Engel sein können. Die δυνάμεις, welche Melanchthon auf die Kriegsheere der Tyrannen gedeutet hat, gehören nicht hieher; also noch weniger zu der Kategorie der Engel. Sie gehören in die dritte Kategorie: das Gegenwärtige, das Zukünftige, Kraftwirkungen (s. 1 Kor. 3, 22). Die Gegenwart war für Paulus und die Gläubigen seiner Zeit so schwer, daß sie die Parusie des Herrn mit Inbrunst ersehnten (1 Thess.); aber auch die Zukunft hatte ein unheimliches Ansehn, denn der Zukunft des Herrn sollte der Abfall und die Erscheinung des Antichrist vorangehn (2 Thess. 2). Mit dieser Erscheinung sollten aber eben unheimliche, verführerische, satanische Kraftwirkungen (ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασι ψεύδους) auftreten. Wir halten damit das Bedenken, daß die δύναμεις „hier in dreifacher Weise störend" stehen würden für erledigt (S. 463). Das eine Bedenken, daß es den zweitheiligen Rhythmus störe, ist durch die Beobachtung von Meyer erledigt: daß der Apostel zuerst paarweise ordnet und dann noch zwei Mal je drei Momente zusammenstellt. Nach Tholuck wäre es zuerst eingeschoben, dann verschoben worden. Meyer urgirt, daß ἐνεστ. nicht Gegenwärtiges bezeichne, sondern Einstehendes, was einzutreten anfange. Also was doch, von dem Zukünftigen unterschieden, gegenwärtig ist. Gegen die Deutung von δυνάμεις auf Wunder bei Glöckler stellt de Wette die Erklärung: Gewalten. Vierte Kategorie. Von der Höhe eines manchmal bis in den Himmel entrückten begeisterten Lebensgefühls (2 Kor. 12, 2), das ihm wohl zur Versuchung hätte werden können (ebend. V. 7), schaute der Apostel hinab in die Tiefe des dämonischen Reichs, mit dem er mit seinen Genossen einen Geisterkampf zu kämpfen hatte (Eph. 6, 12), sowie in die Tiefe des Todtenreichs, in welcher jedenfalls eine schmerzliche Entkleidung durchzumachen war (2 Kor. 5, 4); jenseits aber sah er ganz neue Weltgestalten auftauchen, deren Fremdartigkeit oder Glanz als etwas Fesselndes, den Blick auf das Centrum: Christus, Zerstreuendes gedacht werden konnte. — Tholuck: ὕψωμα, βάθος; Erklärungen: Himmel und Hölle (Theod. u. A., Bengel, Baumg.-Cruſ.); Himmel und Erde (Theophyl., Fritzsche), Glück und Unglück (Koppe), Ehre und Schande (Grot.), Vornehme und Niedrige, (Olear.), obere und untere böse Geister (Orig.). Sapientia hæreticorum et communes vulgi furores (Mel.)" Im Zusammenhang mit den großen Gegensätzen: Höhe, Tiefe, kann die κτίσις ἑτέρα schwerlich blos irgend „etwas anderes Geschaffnes" (Meyer) oder überhaupt eine Kreatur (Luther, Thol.) bezeichnen. — **Vermögend sein wird.** Die Liebe Gottes in Christo oder Christus selbst ist nun von den Gläubigen erkannt als das Alles überwaltende Prinzip, und also von ihnen angeeignet im Gemüth (Eph. 1). — Die absolute δύναμις für sie auch im ethischen Sinne. Es ist die vollendete Offenbarung der die Welt überwindenden und zu ihrem Dienst verwendenden Liebe Gottes in Christo, von der die Gläubigen ergriffen sind, und die sie hinwiederum ergriffen haben (Kap. 5, 8).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

(Zu Kap. 8, 18—39.)

Erster Absatz (V. 18—27). — A. Das Seufzen der Kreatur (V. 18—22).

1. Die Schrift schreibt zwar dem ganzen Universum, auch den himmlischen Regionen, das Bedürfniß des geschöpflichen Wesens zu, sich durch Verwandlung zu verjüngen (Ps. 102, 26—28; Jes. 51, 6; Offenb. 21, 5); sie unterscheidet aber zwischen den Regionen der Herrlichkeit, welche sich verjüngen, und der diesseitigen Weltgestalt, welche durch die Verwesung und den Weltuntergang hindurch gehen muß zur Erneuerung (2 Petr. 3, 10; 23). Der Thron Gottes, die Himmelfahrt Christi. Auch die Astronomie kennt diesen großen Gegensatz von Regionen des vorwaltenden Werdens und des vorwaltenden vollendeten Seins im Wesen des Lichts (s. m. Schrift: das Land der Herrlichkeit S. 42 ff.). Auch in Bezug auf die Sphäre der Menschheit aber, welche nicht blos die Erde umfaßt (auch den Scheol), muß unterschieden werden zwischen dem reinen Naturstande in seinem Gegensatz zur Vollendung (1 Kor. 15, 47 ff.), und der Verdunkelung, welche die Natur in Folge der Sünde erfahren hat, s. unsere Stelle. Der Natur des ἄνθρωπος χοϊκός gemäß war seine ganze Sphäre entwicklungsbedürftig, bedürftig der Metamorphose (2 Kor. 5, 1 ff.; 1 Kor. 15, 50); durch die Sünde aber ist diese Entwicklung abnormal geworden; die Metamorphose ist durch eine Metastase geworden zum Tod im prägnanten Sinne, zur φθορά. Aus dieser Correspondenz der Natur mit der Menschenwelt in der Anlage, im Fall und Verfall, folgt aber auch die Erwartung ihrer Correspondenz in der erlösenden Wiederherstellung, welche zugleich die Vollendung der normalen Entwickelung sein wird.

2. Die Heil. Schrift hebt durchweg die Cohärenz und Correspondenz zwischen der Geisterwelt und der Naturwelt hervor. Es muß einen Himmel geben, weil es Himmlische gibt, weil Gott ist, weil Engel sind und Selige; es muß eine Hölle geben, weil Teufel da sind. So correspondirte mit dem Adam im Unschuldstande das Paradies, so mit dem Gefallenen der Acker mit seinem Fluch, so mit dem typischen Gottesvolke das gelobte Land als Typus des künftigen Paradieses, so mit jedem religiös-moralischen Verfall des Volkes eine Verdunkelung und Verödung seines Landes (5 Mos. 28, 15 ff.; Jes. 24, 17; Joel 2; Zephanja 1, 14 ꝛc.), mit jeder geistigen Heilszeit eine Erhebung der Natur (5 Mos. 28, 8 ff.; Ps. 72; Jes. 25, 6 ff.; Kap. 35; Hos. 2, 21 ꝛc.); so verdunkelte sich bei dem Tode Christi die Sonne, und kündigte sich in dem Erdbeben bei seinem Tode die Erneuerung der Erde an. Dieser Parallelismus zieht sich nun gesteigert durch die neutestamentliche Zeit hindurch, sowohl was den Untergang der alten Weltgestalt und die ihr vorangehenden Leiden (Luk. 21, 25; 2 Petr. 3, 10; Offenb. 16, 1 ff.) als die ihr folgende Erneuerung anlangt (Jes. 11, 6; Offenb. 20—22).

3. Es entspricht dem Zusammenhang der unpersönlichen Kreaturwelt mit dem persönlichen Menschenleben, daß sie unbewußt an der Sehnsucht der gläubigen Menschheit nach der Vollendung Theil nimmt. Wie die Natur im Raume über sich selber hinausstrebte, in sofern sie zur Natur des Menschen wurde, so strebt sie auch in der Zeit über sich selber hinaus, in sofern sie den Zug zur Verwandlung oder Umwandlung in die überirdische, verklärte Gestalt mit dem Menschen theilt. Das Warten der Kreatur auf jene Vollendung wie mit aufgerichtetem Haupt, wie mit menschlichem Hinausblick mag dabei Prosopopöie heißen; der Grundgedanke selbst, nämlich ihr Leiden, ihr Empfinden des Entwicklungsdranges, und zwar des durch den abnormalen Zustand gehemmten, verstörten Entwicklungsdranges ist ein reales Verhältniß, ein thatsächliches Verhalten. Die normalen Formen des Todes in der Thierwelt rechnen wir nicht dahin. Die Grundidee dieser Todeserscheinung ist kein egoistischer Kampf um's Dasein, sondern die Idee der aufopfernden Liebe. Das schwächere Thier, welches einem stärkeren zur Beute wird, kann und soll sich nicht zwar mit freier Hingebung opfern auf dem Altar des Lebens, denn es ist eben nur ein Thier; allein in der Betäubung, worin es dem Starken zum Raube wird, um wie im Traume den Tribut für die Freude seines Daseins zu entrichten, spiegelt sich die freie Hingebung zum Sterben in einer höheren Region ab. Die augenfälligsten Erscheinungen des Kreaturleidens sind nächst dem namenlosen Leiden der menschlichen Natur unter Krankheiten, Kriegen, Schlachten, Seuchen, die Leiden der Thierwelt, wie sie in das Schicksal der Menschenwelt verschlungen erscheinen, und in der edelsten Form sich darstellen im Thieropfer, in den rohesten Formen in der Thierquälerei. Aber nicht nur über die Thierwelt, sondern auch über das ganze Gebiet des Pflanzenlebens hat sich mit der krankhaften Stimmung des menschlichen Weltcentrums eine krankhafte Entwickelung der untergeordnetsten Formen, des Parasitenwesens, der Verkümmerungen, die Wucherung des Gemeinen und Gemeinsten über das Edle hinaus, der Degenerationen aller Art verbreitet. Das apostolische aber wie das moderne christlich humane Verständniß der Natur geht noch über das Vernehmen des eigentlichen Seufzens der Thiere und des Kränkelns des Pflanzenlebens hinaus. Der Sinn des tiefsten Lebens vernimmt ein Seufzen der Kreatur im allgemeinsten Sinne, und zwar erstlich als sehnlichen Entwickelungsdrang der Kreaturwelt zur Vollendung und zur zweiten höheren Weltgestalt hin, zweitens als schmerzliches Leiden unter dem Gesetz einer abnormal gesteigerten Vergänglichkeit, drittens als ein trauriges Concert, als eine Uebereinstimmung aller Grundtöne des diesseitigen κόσμος in dem Heimweh nach dem neuen Paradiese. Diese Grundtöne haben schon die Propheten vernommen (s. oben Nr. 2), Christus hat sie bestimmt bezeichnet in seiner eschatologischen Rede (Matth. 25, 29 und die Parallelen bei Markus und Lukas), und so wie sie Paulus hier in kurzen Zügen andeutet, redet die Offenbarung in großen Bildern davon; durch alle Zeiten der Kirche zieht sich eine tiefe Empfindung des ernsten Connexus zwischen dem sittlichen und physischen Verfall der Menschenwelt hindurch, in den Stimmen der Dichter (Shakespeare z. B.) vernehmen wir ihren Wiederhall bis zu den Romantikern der neueren Zeit hin (Fr. v. Schlegel, Bettina). In der modernsten Region der Literatur aber, in welcher das Gefühl der Sehnsucht und Wehmuth verstummt ist, stellt sich von der Seite des umschlagenden Extrems her ein phantastisch-düsterer Gedanke über den „Kampf um das Dasein" wieder ein, und es wäre nicht zu verwundern, wenn auch diesmal wieder der Materialismus umschlüge in Dualismus. Uebrigens deutet die Erwartung der letzten Katastrophe auch auf die Katastrophen zurück, welche der Weltschöpfung zum Grunde liegen, und deren Reflex, die Sintflut, noch in die Erinnerung des höchsten Alterthumsfällt.

4. Die δόξα der Kinder Gottes hat der Apostel 1 Kor. 15, 54 als ἀφθαρσία beschrieben. Petrus redet von einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe (Kap. 1). Hier heißt die δόξα einerseits Erlösung des Leibes, andererseits Freiheit der Kinder Gottes. Der Leib soll also in seiner neuen Gestalt der Naturnothwendigkeit des physischen Lebens entnommen werden, wie er mit dem Tode als wesentlicher Leib die alte Leibesgestalt mit ihrem sündlichen Hange abstreift. Ist er diesseits vielfach dem innern Leben zur Versuchung und zur Hemmung geworden; in seiner höheren Gestalt soll er die Virtuosität des innern Lebens werden. Ganz dem Geiste angeeignet, daher nicht nur dem Verderben, sondern auch dem Zwang der Natur entnommen, ganz ein Organ, ein Ausdruck und ein Bild des Geistes: das sind die einzelnen Momente der Verklärung, woran auch die Natur partizipiren soll, indem sie befreit wird zur Theilnahme an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Im Allgemeinen ist der Begriff der realen Idealität das Ziel, zu welchem sie erhoben werden soll, d. h. einer Idealität, worin ihre Idee nicht nur von aller Deformation befreit, sondern auch über die Symbolik des schönen Scheins, mit welchem die Poesie unwillkürlich zur Prophetie wird, in das reale Wesen der schönen Erscheinung emporgehoben werden soll. Ein Analogon für die Vorstellung von der neuen Gestaltung der Dinge liegt in der Vergleichung der jetzigen Erdgestalt und Kreaturwelt mit den rauhen Erdgestalten und groben Kreaturformen, welche nach dem Zeugniß der Paläontologie der jetzigen Gestalt unseres Kosmos vorangegangen sind (s. mein Land der Herrlichkeit; vermischte Schriften II.).

5. An dieser Stelle kommen die verschiedenen Eschatologieen des Alterthums in Betracht. Was das Verhältniß der persischen zu der jüdischen Eschatologie betrifft, so scheint sich am Ende herauszustellen, daß sich die Originalität der theokratischen Eschatologie reflektirt im Parsismus (Vendidad, Bundehesch), wie sich die christliche Eschatologie reflektirt in der altgermanischen der Edda. Ueber die Entwickelung der alttestamentlichen Eschatologie s. Tholuck die Note S. 422; Ps. 72; Jes. 11, 6; 25, 8; 65, 66; Hosea 2, 21 ff.; Amos 9, 13; Zephanja u. s. w.; über die jüdisch-rabbinische s. dens. S. 423. Bemerkenswerth ist, daß das rabbinische Judenthum auch darin dem Heidenthum sich verähnlicht hat, daß seine Erwartung eine vorwaltend rückwärts gekehrte geworden ist, wie das Heimweh der Heiden nach dem goldnen Zeitalter, d. h. eine Erwartung grotesker Wiederherstellung sinnlicher Herrlichkeit, während sich der alttestamentliche Vorausblick Israels, des „Volkes der Zukunft", in der neutestamentlichen Eschatologie vollendet hat. Ueber die neutestamentliche Eschatologie müssen wir uns beziehen auf die biblische Theologie und die Dogmatik (s. Bibelwerk, Matth. S. 348; 1 Kor. 15; 2 Petr. S. 98). Andeutungen über die kirchliche Eschatologie s. bei Thol. S. 425—428. Insbesondere auch über die Reden Luthers, die zukünftige Weltgestalt betreffend, die Frage de duratione brutorum, die Verkehrung des Weltendes in die grobe Vorstellung von einer vollkommnen Zerstörung der Welt bei den lutherischen Dogmatikern des 17. Jahrh., die Beschränkung der ganzen Darstellung des Apostels auf menschliche Verhältnisse ꝛc. — Die schöne Auffassung des Theodor von Mopsveste, wonach „Sichtbares und Unsichtbares" einen κόσμος bilden, welchen in einem Liebesunterpfande alles Geschaffenen zusammen zu begreifen, der aus beiden Welten bestehende Mensch geschaffen wurde, nach dessen Falle sich die höheren Geister von ihm entfremdeten, aber bei der Aussicht auf seine Wiederherstellung seinem Dienste sich widmeten und nun auf seine Wiederherstellung sich freuen ꝛc. — diese Auffassung paßt mehr zu der Stelle von der prinzipiellen Grundlegung der neuen Welt in der absoluten Versöhnung (Kol. 2, 20), als zu unserer Stelle von der Verklärung der diesseitigen Welt. — Die Frage de duratione brutorum kann nur mit Vermeidung alles Phantasirens unter Anwendung christlicher Prinzipien berührt werden in Andeutungen. 1) Krankhaftes Auseinanderfallen der Typen, analog der Bildung des menschlichen Heidenthums. Das Gegentheil muß also sein: Rückkehr der Natur zu den einheitlichen Grundtypen. 2) Krankhafte Vermehrung der Individuen, analog der wucherischen Genesis des menschlichen Proletariats. Das Gegentheil, ein Uebergewicht des constanten Seins über ein aufgeregtes Werden. 3) Das Hervortreten eines Uebergewichts der untergeordnetsten Formen, der Parasiten, der durch Verwesung bedingten Formen. Das Gegentheil, die dynamische Herrschaft der edlen Formen, Negation der Parasiten. 4) Rückbildung der krankhaften Todesform in ursprüngliche ideelle Metamorphosen. 5) Absolute Anschließung und Aneignung der solchergestalt idealisirten Kreatur an den Menschen.

Hieher wie zum folgenden Abschnitt gehört Ps. 72; Jes. 65. 66; das Lied von Joh. Walther: Herzlich thut mich erfreuen; das Lied von G. Arnold: O Durchbrecher aller Bande; Schiller: Ach aus dieses Thales Gründen; ebenso Worte von Fr. Schlegel, Bettina u. A. über das Sehnen der Natur.

6. Die namhaftesten Ansichten über die Eschatologie kann man unterscheiden 1) in die gnostisch-dualistische, zu denen auch die neueren theosophischen Ansichten im Allgemeinen zu rechnen sind; 2) in die positivistische, die von einer absoluten Katastrophe ohne Vermittelungen redet; 3) in die rationalistische, die nicht über die Vorstellung einer allmählichen idyllischen Veredelung von Natur und Menschheit hinausgeht; 4) in die christologisch-dynamische, welche die Eschatologie von dem als Prinzip wirksamen Centrum des Todes, der Auferstehung und Verklärung Christi aus bestimmt. Im Wesentlichen ist dies auch die patristische Anschauungsweise. Für den modernen philosophischen Unglauben versinkt der Weltanfang wie das Weltende in Nebel und Nacht, weil ihm die Weltmitte, der historische Christus, in Nebel und Nacht versunken ist. — Die christologisch-dynamische Ansicht bedarf namentlich in unsern Tagen einer starken Entwicklung. Sie tritt in der Schrift überall hervor; mit starkem Ausdruck Ephes. 1, 19; so auch Phil. 3, 21. Thol.: „Bemerkenswerth ist, daß Phil. 3, 21 dasselbe ὑποτάσσειν, welches hier die Unterwerfung unter die Materie ausdrückt, die göttliche Machtwirkung bezeichnet, durch welche die Materie verklärt werden soll."

B. Das Seufzen der Gläubigen selbst.

(V. 26–25.)

1. Der Apostel redet von einem zwiefachen Zeugniß der Seufzersprache, welches sich weiterhin zu einem dreifachen verzweigt. Es seufzt die Kreatur im schmerzlichen Ringen nach der Vollendung; es seufzt das Leben der Gläubigen. Wie aber die Gläubigen in ihrem Bewußtsein und bewußten Lebensgefühl seufzen, so seufzt auch mit ihrem ethischen Ringen der Geist in ihrem Lebensgrunde.

2. Das Seufzen verhält sich zur Thräne wie die Arbeit zur Feier. Die Thräne feiert die leidsame Hingebung der Seele an Gottes Rath in ihrem Kampf mit den Hemmungen des Lebens; der Seufzer arbeitet in der Zuflucht zu der That Gottes im Himmel gegen die Macht der Hemmung. Die Thräne ergibt sich dem Widerstand, indem sie sich Gott ergibt, der Seufzer protestirt gegen den Widerstand, indem er an Gott appellirt. Beide sind Zwillingskinder der ὑπομονή, wie sie sich einmal als Geduld erweist, einmal als Standhaftigkeit. Man vergleiche die Geschichte der Seufzer und der Thränen Christi. Daß Thränen und Seufzer eine große Macht und Bedeutung haben als die Nothsignale der äußersten Drangsal der unsichtbaren Welt im Kampf mit der sichtbaren, der höheren im Kampf mit der niederen, darüber vergleiche man die Zeugnisse der Heiligen Schrift selbst nach Anleitung der Concordanz. Herder: Nicht vom Walde, der brennt, steigt so zum Himmel der Rauch auf, wie des gepreßten Manns Seufzer zum Himmel sich hebt (s. Jak. 5, 9).

3. Der Begriff der ἀπαρχή bezeichnet nicht nur die ersten Anfänge, z. B. die Ernte, nicht nur das Vorzüglichste, sondern auch die Bürgschaft und Repräsentation der zukünftigen Totalität, welche mit den glücklichen Anfängen gegeben ist. So ist aber der Geist Gottes der Bürge der Herrlichkeit. S. die Erläut.

4. Ohne das vielfach mangelnde Verständniß des Verhältnisses zwischen dem prinzipiellen Chri-

stenleben und demselben Leben in seiner peripherischen Vollendung (wozu übrigens die Entwickelung eines jeden Weizenkorns anleiten könnte) muß es ein wunderliches Ding bleiben, daß der Gläubige nach V. 16 die Kindschaft bereits besitzt, und daß er die Kindschaft doch nach V. 23 erst mit Seufzen erwartet; daß er die Gerechtigkeit hat, und doch nach der Gerechtigkeit trachten muß (2 Tim. 4, 8); daß er wahrhaft erlöst und selig ist, und doch wieder nur erlöst und selig in Hoffnung. Die großartige und geheimnißvolle Ausdehnung dieser Entwickelung erschwert das Verständniß, daher reden Manche von idealem Besitz und dergleichen. Allerdings ist prinzipieller Besitz auch idealer Besitz, in sofern die Idee der Vollendung im Prinzip enthalten ist und aus demselben immer herrlicher hervortritt, allein in ihm hat nicht nur die Verwirklichung der Idee begonnen; sie ist auch dem Keime nach vollständig als Grundlegung vorhanden. Ueber die Mannigfaltigkeit solcher Gegensätze *βασιλεία, σωτηρία, ἀπολύτρωσις* (s. Thol. S. 436). Theodoret hat den Gegensatz sogar verwaschen zu dem Gegensatz *ὄνομα* und *πρᾶγμα*, die Sozinianer unterschieden tenere fide und frui, Tholuck redet mit der Wette von einer „Theilbestimmung des Begriffs *υἱοθεσία*“, Luther übersetzte: „Wir sehnen uns nach der Kindschaft, und erwarten u. s. w.“ Die Codd. D. F. G. ließen sogar im Befremden über das Erwarten der Kindschaft, *υἱοθεσίαν*, aus.

5. Größeres und Herrlicheres könnte von der ursprünglichen Angelegtheit des menschlichen Leibes nicht gesagt werden, als daß die volle Erlösung des Leibes (von Sündhaftigkeit, Elend, Tod, Verwesung, Vergänglichkeit) seine Verklärung zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes sein soll. Daß mit der Verklärung des Leibes auch die Auferstehung des Fleisches ausgesprochen ist, darüber vergleiche man: m. vermischten Schriften, II. Bd., S. 232 ff.

C. Das Seufzen des den Gläubigen verliehenen Geistes (V. 26 u. 27).

1. Ueber die Widersprüche, welche sich daraus ergeben, wenn man den seufzenden Geist mit dem Heil. Geist selber identifizirt vergl. die Erläut.. Wir werden also auch hier auf den Gegensatz geführt, den der Apostel hervorhebt 1 Kor. 14, 15. Es ist die christliche, religiös-ethische Gestaltung eines Gegensatzes, dessen psychische Grundlage die dem diesseitigen Menschenleben von Haus aus eigne zwiefache Gestalt des Bewußtseins ist. Darüber zu vergleichen deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft ꝛc., Jahrg. 1851, S. 242.

2. Nach Tholucks Ansicht (S. 438) weiß der Gläubige in der größten Angst am wenigsten den wörtlichen Gebetsausdruck zu finden. Nach den Psalmen aber lehrt die Noth beten; die größte Angst wird in der Zuflucht zu Gott prophetisch. Aber gerade in den ruhigsten Zuständen bedarf der Gläubige des vertretenden Geistes am meisten. Allerdings gibt die Angst dem Gebet wohl einen stark anthropopathischen Ausdruck und in sofern gilt das Wort auch von dem Gebet der Drangsal in besonderem Sinn. Das Vertreten des Geistes bezeichnet den unmittelbaren Zugang, den die Kinder Gottes zum Vater in ihrem Innersten durch Christus erlangt haben, nach Joh. 16, 26. Denn der eigentliche Paraklet beim Vater ist Christus (1 Joh. 2, 1); der Heil. Geist als Solcher ist diesseitiger Paraklet der Gläubigen, gegenüber der Welt (Joh. 14, 16).

3. Das wahre Gebet ist seiner Natur nach eine vom Geiste Gottes angeregte Einigung des menschlichen und des göttlichen Geistes. Daher die prophetische Zuversicht des Amen. Diese Einigung, nach welcher Gott nicht nur Urheber und Erfüller, sondern auch Lenker des Gebetes ist, stellt sich am meisten in der mystischen Anbetung eines in die Gemeinschaft Gottes versenkten Gemüthes dar. Darüber siehe den Spruch Dschelaleddins bei Tholuck, S. 443.

4. Ueber das Seufzen des Geistes siehe das schöne Wort Bucers bei Tholuck, S. 440.

Zweiter Absatz (V. 28—37). A. Die Gewißheit des Heils in dem Heilsrathschluß der göttlichen Gnade, als die causa primaria (efficiens) des Heils (V. 28—30).

1. Die Gewißheit des Heils verzweigt sich in eine Linie des innerlichen, individuellen Lebens und in eine Linie der äußeren Beziehungen. Beide Linien haben drei gemeinsame Ausgangspunkte: a. Die causa primaria: der Rathschluß Gottes (V. 29); b. die causa meritoria, die Dahingabe des Sohnes (V. 32); c. die causa apprehendens oder organica, der Glaube in seiner Entfaltung zum Liebesleben (V. 28). Gottliebende heißen hier die Gläubigen, weil in ihrer Liebe zu Gott der Widerglanz der Liebe Gottes zu ihnen offenbar geworden ist. Der Zug der Sehnsucht und Freudigkeit des persönlichen Lebens zu dem dunklen, verhüllten Grunde des Lebens, als zu der absoluten, geisteskaren Persönlichkeit, die mit der Liebe selber eins ist, ist nicht der Grund, aber das Zeichen und Zeugniß, daß unser persönliches Leben von dem ewigen Liebes- und Gnadenrath gesetzt und in's Dasein gerufen ist. In unserer Liebe zu Gott offenbart sich seine Liebe zu uns, in unserer Persönlichkeit leuchtet der Abglanz seiner Persönlichkeit auf. Damit aber tritt die dynamische Centrallinie des Lebens hervor, die Linie der göttlichen Bestimmungen über die gottverwandten Persönlichkeiten, welcher der ganze Kreislauf und Verlauf der Dinge dienstbar gemacht ist.

2. Die göttliche *πρόθεσις* bezeichnet das ewige Verhältniß Gottes zu dem von ihm in's Dasein gerufenen, aber zur freien Selbstentwickelung unter seinem Walten berufenen Weltlauf; ebenso wie die beiden Bezeichnungen *βουλή* und *εὐδοκία*. Alle diese Bestimmungen bezeichnen den ganzen ewigen Weltgedanken oder Weltplan Gottes; sie bezeichnen ihn aber nach verschiedenen Beziehungen. Die *εὐδοκία* bildet den Herzpunkt des göttlichen Rathschlusses, seine vorausblickende Liebe, die ideale Erschauung und Anschauung des persönlichen Reichs. Ihr zur Seite steht einerseits die *βουλή*, das mit sich selbst zu Rathe gehn Gottes, der Blick seiner Intelligenz auf die Bedürfnisse der freien Entwicklung der Welt; andererseits die *πρόθεσις* als Feststellung seines Waltens über Anfang, Mitte und Endziel seiner Liebesstiftung. Die *εὐδοκία* setzt die Heilskinder, die *βουλή* erschaut die Heilsbedingungen, die *πρόθεσις* bestimmt die Heilsstadien; daß sie aber nicht der Beschluß eines Fatums ist, daß sie sich vielmehr den Stadien des freien Geisterreichs gemäß bedingt und vermittelt, ergibt sich schon aus der Bezeichnung der Christen: daß sie gemäß dem Rathschluß Berufene sind, Berufene, nicht Gezwungene. Thol.: „*πρόθεσις*. Das *πρό* nicht mit Beza, Pareus wie in *προέγνω* von dem zeitlichen vor, sondern wie in *προτίθεσθαι*

der Vorsatz. Nicht aber blos nude nach einem göttlichen Beschlusse sind sie berufen, sondern nach einem solchen, dessen Stufen sofort bis zu dem Endziel des ἐδόξασε angegeben werden." Der Begriff der κλῆσις tritt hier im weiteren Sinne auf als Bezeichnung der durch die Buße und den Glauben, die Taufe und das Bekenntniß charakterisirten Gotteskinder; der engere und spezifische Begriff dagegen tritt hervor V. 28.

3. Alle Dinge und Ereignisse müssen den höchsten Zwecken Gottes, der Verwirklichung seines Liebesreichs, also dem Heil seiner Auserwählten untergeordnet, dienstbar, förderlich sein, August.: Deus est adeo bonus, quod nihil mali esse permitteret, nisi adeo esset potens, ut ex quolibet malo possit elicere aliquod bonum (Tholuck S. 444).

4. Wir wissen aber (V. 28). Wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebührt; aber Gott weiß es, was das Seufzen unseres Geistes bedeutet, und das wissen wir auch, daß den Gottliebenden alle Dinge zum Guten, zur Förderung gereichen. Dieses Wissen ist nicht blos unmittelbare Zuversicht des Geistes; es beruht auch auf der sichersten Schlußfolge: a. In unserer Liebe zu Gott erscheint die Liebe Gottes zu uns; b. Gott aber waltet allmächtig und lenkt alle Dinge nach dem Rath seiner Liebe; c. folglich müssen alle Dinge ganz zu Schickungen des liebenden Gottes werden.

5. Die Stelle V. 29 u. 30 enthält nach unserem Dafürhalten die ganze göttliche Heilsordnung vom ersten Grunde bis zum letzten Endziel, und wir haben sie mehrfach unter diesem Gesichtspunkte behandelt (s. m. positive Dogmatik, S. 956). Zuvörderst bemerken wir in exegetischer Beziehung, daß die Stelle Ephes. 1, 4—14 eine erläuternde Parallele zu unserer Stelle bildet. Wie hier das προγινωσκειν dem προορίζειν vorangeht, so geht dort das ἐκλέγεσθαι dem προορίζειν voran (V. 5), woraus folgt, daß προγινώσκειν und ἐκλέγεσθαι beide im Wesentlichen dasselbe bedeuten, und zwar ein dem προορίζειν, der Prädestination vorausgehendes Moment. Dem καλεῖν oder der κλῆσις in unserer Stelle entspricht dort das ἐχαρίτωσεν ꝛc. V. 6, was der Apostel V. 11 wieder aufnimmt und speziell entwickelt. Unserem δικαιοῦν entspricht dann dort das weiterhin folgende: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν ꝛc. V. 7. Endlich aber reflektirt sich unser δοξάζειν in dem ἧν ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ ꝛc. Auch dort aber führt Paulus alle diese Einzelmomente zurück auf die εὐδοκία, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ V. 9. Dort ergibt es sich dann auch deutlich, daß das προορίζειν sich spezieller auf die πρόθεσις bezieht, während die πρόθεσις durch die βουλή bedingt erscheint, sowie diese durch die εὐδοκία. Was wir aber in Bezug auf das erste Moment, des ἐκλέγεσθαι im Epheserbriefe lernen, ist, daß die Erwählung geschehen ist in Christo vor Grundlegung der Welt (s. Joh. 17), sowie wir erfahren, daß das δοξάζειν oder die Führung der Gläubigen zur δόξα identisch sein wird mit dem geführt werden, εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ, der Idee gemäß, daß das Anschauen der δοξα Gottes die δόξα der Gläubigen ausmachen, und daß jene sich in dieser offenbaren wird (1 Joh. 3, 2). — Ferner ist zu bemerken, daß zwischen der Erwählung und der Verordnung oder Prädestination ein wesentlicher Unterschied besteht, und daß das προγινωσκειν unmöglich das Vorauswissen in der Idee Gottes schon vorhandener Subjekte bezeichnen kann (denn woher wären sie in die Idee Gottes gekommen?), sondern daß es schlechterdings nur das liebende schöpferische Sehen menschlicher Persönlichkeiten zu einer vorläufig ideellen Existenz in der Anschauung Gottes bezeichnen kann. Die Prädestinationslehre Augustins, des Mittelalters und der Reformatoren konnte diese Idee der Erwählung nicht begrifflich erreichen (gemüthlich hat sie der christliche Glaube immer erreicht), weil die Unterscheidung des Begriffs der individuellen Persönlichkeit des Menschen von dem Begriff des „Exemplars der Gattung" noch nicht bestimmt erreicht war. Es ist nun klar, daß ein solches προγινώσκειν Gottes in Beziehung auf alle menschlichen Individuen anzunehmen ist, weil der Mensch ein individueller Gottesgedanke ist, daß also dasselbe auch von dem ἐκλέγεσθαι gelten muß, insofern jedes Individuum in seiner einzigen Besonderung von allen andern Individuen unterschieden ist und einen einzigen Beruf hat (s. Offenb. 2, 17). Daraus folgt aber, daß das in die Erscheinung getretene προγινώσκειν von ἐκλεκτοί in einem höchst emphatischen Sinne zu nehmen ist, analog der Thatsache, daß Abraham in dem typischen Gottesreich der Auserwählte κατ' ἐξοχήν ist, Christus der Auserwählte im realen Gottesreich im absoluten Sinne, so daß alle die Seinen als organische Glieder, nach ihren organischen Beziehungen in ihm mit erwählt sind (Ephes. 1). Aus beiden Sätzen folgt weiter, daß die Erwählung nicht einen unendlichen Gegensatz von Solchen, die zur Seligkeit, und Solchen, die zur Verdammniß bestimmt sind, constituirt, sondern einen unendlichen Unterschied der Bestimmungen zur Herrlichkeit, welcher Unterschied aber die Unterlage eines faktischen Gegensatzes werden kann (s. Matth. 25, 24 ff.) und daher auch wohl mit diesem zusammengefaßt wird. Wie nun das προγινώσκειν die einheitliche Grundlage, die gottesverwandte Geistesnatur der Auserwählten als Produkt und Objekt der göttlichen Liebe ausdrückt, so liegt in dem ἐκλέγεσθαι nicht nur ihr Auserseheusein aus der Masse der Welt, sondern auch das Unterschiedliche ihrer χαρίσματα und Charaktere. Zu den älteren Verwischungen dieser, insbesondere auch für unsere Zeit so hochwichtigen Lehre von der ewigen Grundlegung des persönlichen Wesens kommt neuerdings die Behauptung von Hofmann (Schriftbew. I, 227), das ἐκλέγεσθαι beziehe sich nicht auf die Einzelnen, sondern auf die Gemeinde, und demnächst auf die Einzelnen als Glieder der Gemeinde. Der Apostel sagt: οὓς, τούτους, das Erstere viermal, das Letztere dreimal. Auf die ideellen Bestimmungen der Persönlichkeiten selbst kann nun die Vorherbestimmung über ihren ὅρος in Zeit und Raum, ihr Schicksal (mit Inbegriff der vorher bestimmten Zulassung und Lenkung des Sündenfalls) folgen. Denn dem Weltgrund entspricht die Weltgeschichte. Das Schicksal jedes Einzelnen ist aber bestimmt, ihn unter der gratia praeveniens reif zu machen für die Bekehrung, und ist dieser Zielpunkt erreicht, so ist die Reihe an ihm; er ist τεταγμένος (Apostg. 13, 48). Hieraus ergibt sich nun, daß die κλῆσις im spezifischen Sinne erst mit der theokratischen und evangelischen Offenbarung und ihrer Heilspredigt eintritt: Diejenigen, bei welchen der äußere Ruf Gottes zum innern geworden ist, sind κλητοί im spezifischen Sinne; doch wird die typische κλῆσις zur völlig realen erst im Neuen Bunde. Wie die Lebenssphäre der Erwählung das Geisterreich ist, die Lebenssphäre der Verordnung die Weltgeschichte, so

ist die Lebenssphäre der Berufung die Kirche. Wenn nun aber die göttliche Traurigkeit zur Seligkeit wird, der keimende Glaube zum seligmachenden, dann verwirklicht sich das δικαιοῦν. Dieses wird verschieden durch den Geist der υἱοθεσία, der aber nun auch als πνεῦμα τῆς δόξης zu wirken anfängt, und in Wechselwirkung mit ihm wird auch die ganze geschichtliche Erfahrung der Gotteskinder ein δοξάζεσθαι, eine Führung zur Herrlichkeit. Ueber die Modalitäten dieser Führung, welche dogmatisch wenig entwickelt sind, s. m. positive Dogmatik, S. 1064.

Was die fünf göttlichen Heilsakte betrifft, so müssen ihnen, gemäß der Sphäre der Liebe und Freiheit, fünf menschliche Momente entsprechen. Sodann aber ist es der christologischen Idee gemäß, daß die göttlichen Akte und die menschlichen Momente [in fünf Einheitspunkten zusammen gehen; etwa wie folgt:

Erwählung.	Verordnung.	Berufung, (als Erweckung und Erleuchtung).	Rechtfertigung.	Verherrlichung.
Religiöse Anlage.	Schicksal.	Bekehrung.	Glaube.	Heiligung.
Bestimmung zum Heil.	Wallfahrt.	Gebetsleben.	Friede, Kindschaft.	Gottseliges Liebesleben.

Reduziren wir die fünf Momente auf die drei: Grundlegung, Ausführung, Endziel (ἀρχή, τρόπος, τέλος), so bezeichnen die beiden Momente der Ausführung: Berufung und Rechtfertigung, die werdende und die entschiedene Wiedergeburt (aus Wasser und Geist). Die δόξα bezeichnet die Palingenesie im Sinne der Vollendung (Matth. 19, 28). In einheitlicher Fassung ist der ganze Inbegriff aller göttlichen Wirkungen Gnade, der ganze Inbegriff der menschlichen Momente: werdende Freiheit der Kinder Gottes, der ganze Inbegriff der Einheitspunkte ewiges Leben.

Nur von dem Standpunkte der Berufung und Rechtfertigung aus kann der Mensch rückwärts seine Verordnung und Erwählung im Lichte der Liebe Gottes schauen, vorwärts sein Ziel, die δοξα. Will er dagegen von seiner vorausgesetzten Erwählung aus auf seine Rechtfertigung schließen, so ist dies ein Standpunkt der Selbsttäuschung, und will er sich aus dem Stückwerk der Heiligung seine Rechtfertigung machen, so wird dies zur Selbstquälerei oder zur Selbstgerechtigkeit. Gläubige Versenkung in das Bild und in die Gerechtigkeit Christi ist Versenkung in die Quelle des ewigen Lebens, die sich freilich eben damit in's Herz senkt wie unbemerkt.

B. Die Gewißheit des Heils nach seiner historischen Vermittelung und Befestigung in Christo im Gegensatz gegen die historischen Widersprüche in den Verfolgungen. (V. 31—37).

1. Die These der vollkommenen historischen Sicherung der Seligkeit der Christen. V. 31 sagt: Da Gott für uns ist, so sind alle Hindernisse und Hemmungen unserer Seligkeit als solche vernichtet. Nichts kann uns schaden. V. 32: Da Gott seinen Sohn für uns nicht gespart und nicht geschont hat, so hat er uns im Prinzip schon Alles geschenkt, um es uns zu seiner Zeit wirklich zu schenken: alle Förderungen unserer Seligkeit sind uns geschenkt; Alles zu unserm Besten.

2. Die volle Bürgschaft des vollkommnen Heils, die wir haben in Christo, stellt der Apostel dar in vier Momenten. Sein Tod hebt unsere Verdammnißwürdigkeit auf. Seine Auferstehung erhebt uns über das Gefühl derselben in die Zuversicht und das Geistesleben der Kindschaft. Sein Sitzen zur Rechten Gottes schützt uns gegen alle verdammenden Mächte und verbürgt uns die Freisprechung im Gericht. Seine Vertretung hebt die Ueberreste des Verdammlichen in unserm Leben auf, und sichert uns vor dem Rückfall. Ueber den dissensus zwischen der reformirten und der lutherischen Theologie in Beziehung auf das Sitzen Christi zur Rechten Gottes s. Tholuck S. 458. Tholuck entscheidet sich für die Erklärung, daß die Rechte Gottes ubique sei, und das Sitzen zur Rechten Gottes den Eintritt des Erlösers in die absolute Entschränkung bezeichne. Will man aber „die absolute Entschränkung" nicht rein negativ fassen, so wird man mit dieser selbst auf die Bestimmtheit eines absoluten Standes und Standpunktes in der Herrlichkeit getrieben. Ueber die Verhandlungen betreffend die intercessio s. dens. S. 459. Nach Tholuck ist die intercessio nur eigentlich zu fassen mit Beziehung auf Hebr. 7, 25; 9, 24; 1 Joh. 2, 1; nach Meyer ist sie vocalis et oralis. Da fragt sich aber noch: analytisch oder synthetisch? Der verklärte Christus in seiner ewigen Liebesrichtung ist selber als das persönlich vollendete Wort die personifizirte Fürbitte. Er erscheint vor dem Angesichte des Vaters für uns (Hebr. 9, 24). Hieher gehörige Aussprüche s. Thol. S. 461.

C. Das Schlußwort.

1. Der Widerwärtigkeiten, die uns entgegentreten könnten als Versuchungen zum Abfall, hat der Apostel Sieben aufgezählt. Sieben ist die Zahl der Arbeit bis zur Feier. Hier zählt er die Potenzen, die uns anfechten könnten in unserer Liebesgemeinschaft mit dem Herrn, nämlich Zehn. Das aber ist die Zahl des vollendeten Weltlaufs. Bei der Höhe könnte man auch an ὕψωμα im Sinne von 2 Kor. 10, 5 denken, bei βάθος an Offb. 2, 24. Doch sind beide Bezeichnungen im Wesentlichen gleich, und wir ziehen die in den Erläuterungen gegebene Erklärung vor.

2. Die Voraussetzung, daß in unserer Stelle von verschiedenen Engelklassen die Rede sein müsse, hat mehrfache Alterirungen des Textes zur Folge gehabt. Auch Ephes. 1, 21 hat der Apostel Ausdrücke gewählt, welche sowohl jenseitige Geistermächte als diesseitige Weltmächte umfassen. Gleiches gilt von Kol. 1, 16. Für eine bestimmte Engelhierarchie hat also Paulus keine Basis gegeben, auch nicht Petrus 1 Petr. 3, 22. Tholucks Verhandlungen über die Engelklassen s. S. 461. ff.

3. Was unserer Zeit besonders Noth thut ist die Aufstellung der absolut dynamischen Weltanschauung im Gegensatz gegen eine grundlos und gränzenlos atomistische. Die lebendige Vermittelung dieser Weltanschauung ist aber die Erfahrung und entwickelte Erkenntniß der absoluten Wirkung der Liebe Gottes in Christo Jesu unserm Herrn.

4. So schreitet das 8. Kapitel fort von der Gewißheit der Befreiung von der Verdammniß V. 1., bis zur Gewißheit der ewigen Seligkeit V. 39.

Homiletische Andeutungen.

(V. 18—23.)

Das Seufzen der Kreatur. 1) Was haben wir unter der Kreatur hier zu verstehen? 2) Warum seufzt sie? 3) Wonach seufzt sie? (V. 18–23). — Die Größe der einstigen Herrlichkeit der Kinder Gottes. 1) Sie läßt uns alle Leiden dieser Zeit vergessen. 2) Sie befriedigt nicht nur unsere Sehnsucht, sondern auch das ängstliche Harren der ganzen Kreatur (V. 18—23). — Warum sind dieser Zeit Leiden nicht werth der zukünftigen Herrlichkeit? 1) Weil unsere Leiden, wenn auch noch so groß, mit dieser Zeit zu Ende gehen; 2) die Herrlichkeit dagegen ewig bleibt (V. 18). — Vergleichung der Leiden dieser Zeit mit der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden: 1) Diese bringen Schmerz, Sorgen und Thränen; 2) jene bringt ewige Gesundheit, Frieden und Freude (V. 18). — Die Offenbarung der Kinder eine Offenbarung ihres mit Christo in Gott verborgenen Lebens muthigen Glaubens, inniger Liebe, stiller Hoffnung, Kolosf. 3, 3 (V. 19). — Die Kreatur im Dienste des vergänglichen Wesens (V. 21). — Die Kreatur verklärt zur Herrlichkeit (V. 21). — Die Gläubigen im Besitze nicht nur der Erstlinge des Geistes (Glaube, Erkenntniß, Liebe, Geduld, Keuschheit u. s. w.), sondern im Besitze der vollen Kindschaft Gottes, da auch der Leib erlöst sein wird vom Dienste der Vergänglichkeit (V. 23).

Luther: Gott wird nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel viel schöner machen. Dieses (das jetzige) ist sein Werkelkleid, hernach wird er einen Osterrock und ein Pfingstkleid anziehen (V. 18—23).

Starke: Verwundere dich, freue dich, Kreuzträger! denn auch schwere und langanhaltende Leiden sind gegen das unendliche Meer der Freuden nur wie ein Tröpflein und wie ein Sandkörnlein in der Wagschale gegen ein tausendfaches Centnergewicht (2 Kor. 4, 17). „Non sunt condignae passiones hujus saeculi ad praeteritam culpam, quae remittitur; ad praesentem consolationis gratiam, quae immittitur; ad futuram gloriam, quae promittitur. Bernh. de convers. ad cleric. c. 30“ (V. 18). Die Kreatur wird nicht ganz vernichtet, sondern verneuert und in einen herrlicheren Stand gesetzet (V. 21). — Hedinger: Wehe denen, welche Gott seine Geschöpfe schänden, ängsten, mißbrauchen (V. 19).

Spener: Was würde nicht ein Soldat leiden, wo er wüßte, daß er gewiß ein General werden sollte? Hier ist aber eine solche Herrlichkeit, die auf das Leiden folget, gegen welche alle Herrlichkeit der größten Kaiser und Könige nur Schatten ist (V. 18). — Roos: Die Leiden dieser Zeit sind ein unendlich Kleines gegen diesem unendlich Großen (der Herrlichkeit) (V. 18). — Die Herrlichkeit ist der Verzehrung und die Freiheit dem Knechtsdienst entgegen gesetzt. Was herrlich ist, dauert ewig, und was frei ist, läßt sich zwar von Andern brauchen und genießen, steht aber in keinem Knechtsdienst oder Sklavenstand (V. 20. 21). — Was geistlich ist, wird einmal ganz geistlich, folglich in einer großen Herrlichkeit offenbar werden. Diesen Stand der Herrlichkeit nennt Paulus den Stand der Kindschaft, weil die Kinder Gottes alsdann ihre Würde ganz an sich zeigen, die Liebe ihres Vaters völlig genießen, ja Gottes Erben und Miterben Christi sein werden (V. 22. 23).

Gerlach: Wie die gebärende Mutter das lebendige Kind dem Tode gleichsam abringt, so ringt die unter der Gewalt des Todes seufzende Natur, eine neue unvergängliche Schöpfung aus sich zu gebären. „Nicht du allein, sondern auch was geringer ist als du und ohne Vernunft und Bewußtsein, auch das wird an jenen Gütern mit dir theilnehmen. Die Schöpfung wird frei werden von dem Dienste des vergänglichen Wesens, d. h. sie wird nicht mehr vergänglich sein, sondern wird mit der Verherrlichung deines Leibes gleichen Schritt halten. Denn wie sie, da du vergänglich wurdest, es auch geworden ist, so wird sie dir wiederum nachfolgen, wenn du unsterblich geworden bist. Wie eine Amme, die einen Königssohn nährte, sobald er auf den väterlichen Thron gelangt, selbst mitgenießt seine Güter: so auch die Schöpfung. Siehest du, wie der Mensch überall vorangeht und Alles um seinetwillen geschieht? Siehst du, wie der Apostel den Kämpfenden tröstet und ihn auf die unaussprechliche Liebe Gottes hinweist? Er tröstet aber nicht blos, sondern zeigt, wie gewiß es sei, was er sagt. Denn hat die Kreatur Hoffnung, die um deinetwillen erschaffen ist, um wieviel mehr hast du Hoffnung, um dessentwillen die Kreatur aller jener Güter genießen soll! So kleiden auch die Menschen, wenn der Sohn in seiner Würde erscheinen soll, die Knechte in herrlichere Gewänder zur Ehre des Sohnes,“ Chrysost. (V. 18—23). — Lisco: Größe und Allgemeinheit der zukünftigen Vollendung (V. 18—23). Alle Leiden dieser Zeit, körperliche und geistige, welche wir auf dem Wege zu unserer künftigen Herrlichkeit dulden müssen, stehen in gar keinem Verhältniß zu dieser. Beweis dafür ist, daß die Kreatur, die ganze Schöpfung, die vernunftlose und Alles, was noch außer der Gemeinschaft mit Christo steht, mit ängstlichem Harren auf die Offenbarung der jetzt noch verborgenen Herrlichkeit der Kinder Gottes, der wahrhaft Wiedergebornen wartet, an der auch sie theilnehmen wird, denn diese Verherrlichung ist allgemein und groß. Grund dieser Sehnsucht der ganzen Schöpfung ist theils, daß sie der Eitelkeit unterworfen ist, theils die Hoffnung selbst, daß sie von jenem, der Vergänglichkeit unterworfenen Zustande frei werden und an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes theilnehmen soll (V. 18—21).

Heubner: „Das zeitliche Leiden ist ein Differential der künftigen Herrlichkeit, die offenbart werden soll, d. h. eine unendlich kleine Größe, die gegen eine jede gegebene Größe, so hier gegen die künftige Herrlichkeit, keinen Werth hat.“ (Silberschlag, Dreieinigkeit IV, 138.) — Nicht werth (nämlich dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit): 1) in Ansehung der Dauer; 2) hinsichtlich der Quantität; 3) hinsichtlich der Qualität. — Die Leiden ein Stäublein, die Herrlichkeit ein Centner; jene ein Tropfen — diese ein Meer (V. 18). — Paulus will 1) die Gewißheit dieser Zukunft zeigen gegen Zweifler, wie 2 Petr. 3, 4, die da sagen, daß Alles in einer Weise fortgehe; er antwortet: nein, die Natur bleibt nicht so, die Natur selbst hat eine Tendenz zu einer Umwandlung, Vollendung; 2) die Größe der Seligkeit, denn sie ist der Ziel- und Endpunkt der ganzen Schöpfung: sie muß also doch überschwänglich sein. — Offenbarung der Kinder Gottes. Was wird dann offenbar werden? 1) Ihr innerster tiefster Herzensgrund; 2) die hohe Gnade Gottes gegen sie: ihre herrliche Bestimmung, wozu Gott sie erhebt. Wem wird's offenbart wer-

den? Ihnen selbst, den Engeln, den gläubigen Kindern Gottes, ja der Welt und allen Teufeln (V. 19). — Die Eitelkeit, welcher die Kreatur unterworfen ist, offenbart sich im Einzelnen folgendermaßen: 1) die Schöpfung hat ihren ursprünglichen Reiz, ihre Schönheit, Dauerhaftigkeit, Gleichheit verloren; 2) sie ist durch viel Schädliches oder keinen Nutzen bringendes verdorben worden; 3) sie ist dem Mißbrauche jetzt preisgegeben (V. 20. 21). — Wie ist das Sichängsten der Natur zu denken? Man muß der Natur ein Bewußtsein, ein Gefühl geben: da würde sie sprechen: was muß ich leiden! wie muß ich mich mißbrauchen lassen! Und im Einzelnen: die Sonne würde sprechen: wie muß ich leuchten zu den bösen Werken der Menschen, was muß ich alles sehen! Die Erde: was muß ich tragen, welches Blut einsaugen! Die Gärten und Haine: wie werden wir entweiht! Die Früchte der Erde: wie werden wir vergeudet in Unmäßigkeit! Gold und Silber: wie werden wir zu Götzen gemacht! Die Thiere: wie werden wir gequält, gemißhandelt! Wenn der Allmächtige manchem Lastthiere den Mund öffnete, wie würde das unvernünftige Thier den vernünftigen Menschen anklagen (V. 22). — Der Christ l'homme de désirs (St. Martin), ein Mensch des Heimwehs.

Besser: Zwiefach ist das Märtyrerthum der Kreatur, zwiefach wird auch ihre Krönung sein: 1) Leidet sie den Tod, unter dessen Schmerzen der Elephant stöhnt und der Wurm sich krümmt; 2) leidet sie Gewalt und Unrecht von den Undankbaren und Boshaftigen und sie leidet unfreiwillig, denn sie ist denselben unterworfen durch Gottes Machtspruch (V. 19). Die Herrlichkeit der Kinder Gottes ist Freiheit: Freiheit von Sünde und Tod, Freiheit von der Tyrannei des Teufels und der Welt (V. 21). — Der Apostel sagt: wir warten auf die Kindschaft. Das ist ja das Geheimniß des Christenthums, daß wir deß warten, was wir haben oder daß wir zugleich sind und nicht sind, was wir sein werden. Wir sind gerecht und sind sündhaft; wir sind heilig und wir sind unrein; wir sind Könige und sind Sklaven; wir sind frei, und sind gebunden; wir sind lebendig und sind todt; wir sind selig und sind verdammt, — jenes Alles außerhalb unser selbst in Christo, dieses Alles in uns selbst außerhalb Christo (V. 23).

(Zu V. 24—28.)

Die Seligkeit der Christen im gegenwärtigen Leben, eine Seligkeit 1) in der Hoffnung; 2) in der Geduld; 3) im Gebete (V. 24—28). — Die eine christliche Hoffnung im Unterschiede von den vielen weltlichen Hoffnungen. 1) Sie hat einen guten Grund: Christus, auf den wir bauen dürfen; 2) ein gewisses Ziel: die ewige Seligkeit (V. 24). — Was man sieht, kann man nicht hoffen; wenn wir also hoffen, so muß der Gegenstand unserer Hoffnung ein unsichtbarer sein (V. 24. 25). — Die christliche Geduld. 1) Worin besteht sie? 2) Bei wem findet sie sich? (V. 25). — Unsere Vertretung durch den Geist Gottes. 1) Wie geschieht sie? 2) Mit welchem Erfolge? (V. 26. 27). — Nur wenn wir unsere Schwachheit erkennen, vertritt uns der Geist Gottes mit unaussprechlichem Seufzen (V. 26). — Ein Blick in das innerste Gebetsleben der Heiligen Gottes. Wir nehmen hierbei wahr: 1) unsere große Schwachheit; 2) die tröstliche Vertretung durch den Geist Gottes; 3) die freundliche Erhörung von Seiten Gottes (V. 26—28). — Gepriesen sei Gottes Erbarmen, daß sein Geist unserer Schwachheit aufhilft (V. 26). — Vom unaussprechlichen Seufzen des Geistes (V. 26). — Gott der Herzenskündiger (V. 27). — Sind auch wir Heilige? Vertritt auch uns der Geist Gottes? Dürfen auch wir auf Erhörung hoffen? (V. 26. 27). — Unter welchen Umständen wissen auch wir, daß uns alle Dinge zum Besten dienen? 1) Wenn wir Gott lieben; 2) wenn wir unserer Erwählung gewiß sind (V. 28). — Die christliche Auffassung des menschlichen Schicksals (V. 28). — Wie viele Menschen sind doch noch sehr weit von der Erkenntniß entfernt, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen! 1) Nachweis, daß dem so sei; 2) Angabe der Gründe dieser Erscheinung.

Starke: Ungeduld in Trübsal entstehet aus Mangel der Hoffnung, 2 Kön. 6, 29. 31 (V. 25). —

Spener: Wir verstehen nicht, was uns jedes Mal nützlich ist und würden also in eigener Wahl oft bitten, was uns eher schädlich, als nützlich sein möchte. Wir verstehen auch nicht, wie das Gebet am allerbesten und erhörlichsten formiret sein soll, sonderlich wo zu Zeiten die Noth groß und das Gemüth bestürzet ist, sondern der Geist selbst vertritt uns auf das beste mit unaussprechlichem Seufzen (V. 26). — Wir, in denen solche Seufzer sind, verstehen oft selbst nicht, was wir beten, indem die Angst des Herzens so groß ist, daß sie nichts anderes zuläßet, als ein so wehmüthiges als zuversichtliches Verlangen nach der Gnade unseres Gottes, in welchem das übrige Gebet von dem Heiligen Geiste formiret und vor Gottes Thron gebracht wird (V. 27). — Roos: Hiermit (V. 27) vertritt uns der Heilige Geist, wie ein kluger Vater sein Kind, das mit einem großen Herrn nicht zu reden weiß, wie sich's gebühret, vertritt, wenn er ihm eine feine Rede, ein schickliches Compliment in den Mund legt.

Gerlach: Die Persönlichkeit des Menschen ist kein vorübergehender Schein, geht nicht auf in das allgemeine Leben; aber sie lebt nur dann wahrhaftig ein Leben des Geistes, wenn der persönliche Geist Gottes die Seele ihres Lebens, Gott in ihr ist, der Geist der ewigen Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes, Gottes und seiner Schöpfung (V. 26). — Dadurch bekommt das Gebet des gläubigen Christen erst einen festen, sicheren Grund, daß der Geist aus ihm betet; und dadurch wird es erklärlich, wie auch dem schwächsten Gläubigen so große Bitten von dem Herrn in den Mund gelegt werden, als die drei ersten des Vaterunser sind (V. 27). — Gott ist es, der Alles in Allem wirkt zur Seligkeit (Phil. 2, 13); eben darum wirken alle Dinge, seine Geschöpfe, die in ihm leben, weben und sind, dazu mit; nicht neben ihm, außer ihm, sondern in ihm und durch ihn. Auch alles Böse, was auf Erden geschieht, wirkt mit zum Guten; denn böse ist daran nur der Wille des Geschöpfes, das sich losreißt von seinem Schöpfer, und innerhalb dieses Willens bleibt das Böse liegen; was aber als ein Werk desselben heraustritt, ist, in sofern es in Gottes Weltordnung eingreift, Gottes eigenes Werk, das Böse daran also zum Guten gekehrt. Wird ein Kind, ein Freund uns vom Blitze erschlagen oder von einem Mörder getödtet, beides ist auf gleiche Weise, in sofern es uns trifft, Gottes Werk; ja, Gottes eigene Strafgerichte, welche die Uebelthat mit Uebel vergelten, werden zum Segen dem, der ihn lieben lernt unter den Schlägen seiner Ruthe, so daß

dann seine strafende Gerechtigkeit nicht mehr, sondern die läuternde Liebe und Gnade sich ihm darin offenbart (V. 28).

Lisco: Die Geduld wartet, sie gründet sich auf Hoffnung, welche die Hinrichtung des Gemüthes auf ein zukünftiges Gut ist; diese gründet sich auf Glauben, der die Ergreifung der Zusage ist, welche das Gut verheißt; diese Zusage, welche im Wort enthalten ist, ist der Grund des Glaubens, das Wort Gottes ist also der Grund von Allem (V. 25).

Heubner: Die Hoffnung ist gesteigerter Glaube (V. 24). — Hoffen und in Hoffnung handeln ist Seelenstärke (V. 25). — Das Innere des Christen ist ein Heiligthum, eine Stätte des Heiligen Geistes (V. 26). — Die göttliche Allwissenheit hat eine höchst tröstliche Seite. Gott kennt auch den innersten treuen Sinn des Christen. Dem Treuen ist's erwünscht, durchforscht zu werden, sich in's Herz sehen zu lassen; der Unredliche fürchtet's (V. 27). — „Deus nihil mali sinit accidere, ex quo non aliquid boni possit et velit elicere," Aug. (V. 28).

(Zu V. 29—39.)

Kurzer Inbegriff der christlichen Heilsordnung. 1) Erwählung; 2) Verordnung; 3) Berufung; 4) Rechtfertigung; 5) Verherrlichung (V. 29 u. 30). — Der Eingeborne des Vaters zugleich der Erstgeborne unter vielen Brüdern (V. 29.) — Laßt uns nie vergessen, daß wir Brüder sein sollen unsers Herrn Jesu Christi! (V. 29). — Berufung, Rechtfertigung, Verherrlichung, entsprechend dem dreifachen Amte Christi (V. 29. 30). — Warum brauchen wir uns als Christen nicht zu fürchten? 1) Weil Gott für uns ist, der seinen eigenen Sohn für uns dahin gegeben hat und mit ihm uns Alles schenkt; 2) weil Christus hier ist, der sein Werk für uns vollbracht hat; 3) weil wir selbst um deßwillen, der uns geliebt hat, im Stande sind, jede Gefahr zu bestehen und durch nichts uns scheiden zu lassen von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn (V. 31—39). — Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Oder Gottes Schutz bricht der Feinde Trutz (in Kriegszeiten) (V. 31). — Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? 1) Frage, ob Gott für uns sei? 2) Blick auf die Feinde (V. 31). — Das Gnadengeschenk des Sohnes Gottes (V. 32). — Vier glaubensfreudige Fragen des Apostels mit ebenso vielen siegesgewissen Antworten (V. 31—39.) —

Starke: Kostbare Kette der Heilsgüter, die weit übertrifft alle goldenen Ketten und Kleinodien (1 Joh. 3, 1. 2) (V. 30). — Auch das kleinste Kind Gottes kann aller Welt trotzen, welch' ein großes Vorrecht haben also alle Kinder Gottes. O Mensch, bekehre dich und werde noch heute ein Kind Gottes (V. 31). Verdammt dich die Welt und schreiet das kreuzige! kreuzige! hinter dir her, verlache es; wenn dich Gott rechtfertigt, kann dich nichts verdammen. (V. 33). — „Hoc habet proprium ecclesia: dum persecutionem patitur, floret; dum opprimitur, crescit; dum contemnitur, proficit; dum laeditur, vincit; dum arguitur, intelligit; tunc stat, cum superari videtur. Hilar. l. 8 de trinit." (V. 37). — Starker Glaubensheld, der sich gar nicht von der Liebe Gottes in Christo will trennen lassen! Ach, allmächtiger Gott! wappne uns mit demselben Sinn, daß wir dir getreu bleiben bis in den Tod, 2 Timoth. 4, 8 (V. 39). — Lange: Was wird dir's helfen, armer Mensch! wenn du zwar viel Menschen, sonderlich große, reiche und mächtige in der Welt, auch einen parteiischen Richter im Gericht für dich, Gott aber und zugleich dein eigen Gewissen wider dich hast, wie bald wird sich das Blatt wenden, Hiob 9, 4 (V. 31). — Osiander: Obgleich der Satan vor dem Gerichte Gottes wider unsere Sünden rumoret, so richtet er doch nichts aus, sondern wird mit seiner Anklage sich müssen zum höllischen Feuer trollen (V. 33).

Spener: Das ist die Ordnung der göttlichen Wohlthaten, indem das Vorversehen und Verordnen in der Ewigkeit geschehen ist, aber das Berufen, Gerecht- und Herrlich machen in der Zeit (V. 30). — Der das Größte zu geben kein Bedenken gehabt hat, wird auch an dem Kleinen gegen uns nicht karg werden (V. 32). —

Roos: Viele wollen wider uns sein; aber gegen Gott sind diese Vielen ein Nichts (V. 32). — Hatte Paulus vorher (V. 32—34) von rechtlichen Anfällen geredet, so redet er nun von feindseligen Kräften, die gewaltthätig hinreißen, und von der Liebe Christi, welche er hernach die Liebe Gottes in Christo Jesu unserm Herrn nennt, scheiden wollen (V. 35—39). —

Gerlach: Der Apostel ist jetzt im Geiste angelangt auf dem Gipfel des Berges der Verklärung und blickt nun noch einmal zurück auf die nichtigen Hindernisse und den Sieg der Gläubigen unter ihren noch dauernden Kämpfen. Das, was den Frieden der Gläubigen hier stört und den Trost ihnen zu entreißen droht, ist zwiefacher Art, innerlich und äußerlich. Innerlich ist es die Sünde; äußerlich sind es die Trübsale; theils die Noth des Lebens im Allgemeinen, theils die dem Christen insbesondere verordneten Anfechtungen (V. 31—39). —

Lisco: Die selige Gewißheit der Gnade ihres Gottes stärkt die Gläubigen zur Besiegung aller Anfechtungen und Bedrängnisse (V. 31—34). — Wie Abrahams Liebe zu Gott zu dem größten, schwersten Opfer ihn stärkte, so ist die größte Liebesäußerung Gottes gegen uns die Dahingabe des Sohnes, sie ist eine Liebesthat, die unendlich Alles übertrifft, was Gott sonst noch als Schöpfer, Erhalter, Regierer für uns thut (V. 32). — Bei der fest begründeten Ueberzeugung von Gottes Gnade gegen uns Christen, können noch weniger als jene Anfechtungen (V. 33. 34) zeitliche Leiden uns in unserer Gewißheit über unsere Seligkeit und Herrlichkeit irremachen (V. 35—39. —

Heubner: Christus ist das wahre, reale Ideal menschlicher Tugend, dem wir ähnlich werden sollen und als Christen ähnlich zu werden bestimmt sind. Je höher wir von Christo denken, desto höher müssen wir von uns selbst denken (V. 29). — Der Christ ein Bruder Jesu Christi (V. 29). — „Der Glaube", sagt Luther, „macht in einem Menschen einen solchen Muth, daß er sagen kann: So alle Teufel auf mich fielen, ja alle Könige, Kaiser, Himmel und Erden wider mich wären, dennoch weiß ich, daß ich werde erhalten werden. Wer glaubet, der ist im Herrn, und ob er gleich stirbet, muß er doch wieder leben" (V. 31). Vergl. auch Paul Gerhard's treffliches Lied: „Ist Gott für mich, so trete gleich Alles wider mich" (V. 31). — Die Kraft des Christen reicht noch weiter, als die Prüfungen: seine Kraft wird nie ganz erschöpft. Und diese Kraft heißt Liebe durch den, der uns geliebt hat: der stärkt, dessen Liebe erhebt über alle Leiden (1 Kor. 15, 57. 2 Kor. 2, 14. 1 Joh. 4, 4; 5, 4). —

Besser: Des Glaubens Triumph (V. 31—39). Perikope am vierten Sonntage nach Trinitatis V. 18—23.

Heubner: Wie der Christ die Uebel und Unvollkommenheiten dieser Welt betrachtet, — die künftige Verjüngung der Erde. — Die Geschichte der Erde. 1) Was war die Erde? Ein Schauplatz der Herrlichkeit Gottes. 2) Was ist sie geworden? Ein Schauplatz der Sünde und des Todes. 3) Was soll sie werden? Erneuert, verklärt, ein Theil des Himmels. 4) Wer wird darauf wohnen? Matth. 5, 5.— Der Trost, den das Evangelium dem leidenden Christen gibt. — Appuhn: Der Zusammenhang der Kreatur mit dem Menschen: 1) Die Kreatur ist mit dem Menschen gefallen; 2) sie dient ihm wider ihren Willen; 3) sie trägt sein Bild an sich: wie die Menschen mit einander ringen und kämpfen, so ist es draußen unter den Kreaturen auch; 4) sie sehnt sich mit ihm nach Erlösung. — Genzken: Die Vorzeichen der künftigen Herrlichkeit. 1) Das ängstliche Harren der Kreatur; 2) die Sehnsucht der Gläubigen. — Kapff: Die Erlösung der seufzenden Kreatur 1) in der Natur, 2) in der Menschheit überhaupt, 3) in den Gläubigen. — Ranke: Die Hoffnung der Christen auf die zukünftige Herrlichkeit. 1) Inhalt dieser Hoffnung; 2) Zusammenhang mit dem Leben des Christen; 3) Segen derselben. —

Neue rheinische Perikopen: 1) V. 24—30 am Neujahrstag. Deichert: Das große Vorrecht der Kinder Gottes, stets das Beste hoffen zu dürfen. 1) Nur Kinder Gottes wissen, was das Beste ist; 2) nur sie hoffen es in der rechten Weise, und 3) ihr Hoffen ruht auf festem Grund.

2) V. 31—39 am dreizehnten Sonntage nach Trinitatis. Deichert: Die Seligkeit des Kindes Gottes, das mit völligem Glauben der ewigen Liebe im Schooße liegt. 1) Ein solches Kind Gottes hat Alles, was ihm wahrhaft frommt; 2) es fürchtet sich vor nichts mehr, das ihm schaden könnte; 3) es bleibt von der ewigen Liebe ungeschieden. —

Zu Kap. 8, 28. Schleiermacher: Ueber die Benutzung öffentlicher Unglücksfälle. 1) Sie enthalten eine Aufforderung an uns zur Selbstkenntniß; 2) sie gereichen uns auch dadurch zum Besten, daß sie uns Gott selbst besser kennen lehren. (Gehalten in Halle bald nach der französischen Besitznehmung). —

Lange: Die Christen als Kinder Gottes Erben der zukünftigen Herrlichkeit. 1) Das Recht des Erbes gegründet auf das Neue Testament. 2) Die Spannung auf die Entscheidung. 3) Die ewig uralte Stiftung desselben. 4) Die Anfechter des Erbrechts. 5) Die Versicherung desselben. 6) Der unendliche Werth des Erbes. — Die Sehnsucht der Kreatur gegenüber dem Menschen ohne Sehnsucht in unsrer Zeit: dasselbe Bild im Großen, was Bileams Eselin im Kleinen darstellte. — Der Geist in der Natur gegenüber dem Ungeist einer ungläubigen Naturforschung. — Die Geistlosigkeit im Gewande angeblicher Naturforschung durch ihre Aussagen gerichtet: 1) Die Natur sei nicht in's Dasein gerufen durch den Geist des Herrn; 2) sie zeuge nicht für die Herrschaft des Geistes; 3) sie strebe nicht hin nach der Offenbarung der Herrlichkeit des Geistes. — Die wahre Bedeutung der Seufzer 1) der Kreatur, 2) der Gläubigen, 3) des göttlichen Geistes in ihrem neuen Leben. — Wie steht's um den Kampf deines Lebens? 1) Ist Gott nicht für dich, so ist Alles wider dich, wenn auch noch Alles für dich zu sein scheint. 2) Ist Gott für dich, so ist Nichts wider dich, wenn auch noch Alles wider dich zu sein scheint. — Nichts kann uns schaden, denn nichts kann uns scheiden. — Unsere Felsenfeste: Gottes Liebe in Christo Jesu unserm Herrn.

Dritte Abtheilung.

Die Sünde und die Gnade in ihrem dritten Gegensatz (in ihrer dritten Potenz): Die Verstockung und das ökonomische Verstockungsgericht (der historische Sündenfluch), und die Wendung des Gerichts zur Rettung durch das Walten des göttlichen Erbarmens über dem Gang der Weltgeschichte. Die geschichtliche Entwickelung der Sünde zur Vollziehung des Gerichts, und der Offenbarung des Heils zur Erweisung des Erbarmens. Die innige Verknüpfung der Gerichts- und Rettungsakte Gottes, und die Vermittelung der zweiten durch die ersten. (Kap. 9—11.)

Erster Abschnitt. Das dunkle Räthsel des Gerichtes Gottes über Israel und seine Lösung. Kap. 9, 1—33.

A.

Die Wahrheit sage ich in Christo, ich lüge nicht, indem mir mein Gewissen mit 1
Zeugniß gibt in dem Heiligen Geiste: *Daß ich eine große Betrübniß habe und einen 2
unaufhörlichen Schmerz in meinem Herzen. *Denn ich that ja [einst] das Gelübde, ein 3
Verbannter zu sein, eben ich selber[1]), von Christo für meine Brüder, meine Verwandten
dem Fleische nach. *Sie, die ja doch Israeliten sind, denen das Kindschaftsrecht ange- 4
hört und die [Offenbarungs-] Herrlichkeit und die Bünde[2]), und die Gesetzgebung, und der
Gottesdienst, und die Verheißungen. *Denen die Väter angehören, und von welchen der 5
Christus [Messias] herkommt nach dem Fleisch, der über Alle ist: „Gott sei gelobt in die
Ewigkeiten. Amen[3])" [der über Allen in ihrem Kultus gepriesene Offenbarungsgott oder Herr].

1) Für die Lesart ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγώ statt der recipirten Voranstellung von αὐτὸς ἐγώ sind die meisten Zeugen.

2) Der Plur. αἱ διαθῆκαι wurde wahrscheinlich exegetisch corrigirt in ἡ διαθήκη, welches Lachmann nach B. D. E. ꝛc. Vulgata aufgenommen hat.

3) S. die Exegese.

B.

5 Nicht aber so steht's, daß das Wort Gottes weggefallen wäre. *Denn nicht Alle, die
6 von Israel her sind, sind eben auch Israel. *Noch auch, weil sie Abrahams Same sind,
sind alle Kinder, sondern [also heißt's:] in Isaak soll dir ein Same benannt werden
8 [1 Mos. 21, 12]. *Das heißt: nicht die Kinder des Fleisches als solche sind Kinder
9 Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden für Samen gerechnet. *Denn das
Wort der Verheißung ist dies: Um diese Jahreszeit werde ich [wieder] kommen, und Sarah
10 wird einen Sohn haben [1 Mos. 18, 10]. *Nicht allein aber das, sondern [dazu kommt]
11 auch Rebekka, die von Einem Manne [Zwillings-] schwanger war, unserm Vater Isaak. *Denn
da sie noch nicht geboren waren und weder etwas Gutes noch Böses [1]) gethan hatten —
damit die Vorherbestimmung gemäß Auserwählung bestände: nicht durch die Werke, son-
12 dern durch den Berufenden — *wurde zu ihr gesagt: Der Größere soll dienstbar werden
13 dem Kleineren [1 Mos. 25, 23]. *Gleich wie geschrieben steht: den Jakob habe ich ge-
14 liebet, den Esau aber gehasset [Mal. 1, 2 u. 3]. *Was sollen wir nun sagen? Ist doch
15 nicht Ungerechtigkeit bei Gott [auf Seiten Gottes]? das sei ferne! *Denn zu Mose sagt
er: Ich werde begnadigen den ich eben begnadige, und werde mich erbarmen deß ich mich
16 eben erbarme [2 Mos. 33, 19]. *Demnach nun liegt es nicht an dem Wollenden oder
17 an dem Laufenden, sondern an dem Gnade erweisenden Gott. *Denn es sagt die Schrift
zu Pharao: eben dazu habe ich dich aufgerichtet, daß ich an dir meine Macht erweise,
18 und damit verkündigt werde mein Name auf der ganzen Erde [2 Mos. 9, 16]. *Sonach
19 also begnadigt er, wen er will, wen er will dagegen, den verstockt er. *Du wirst nun
zu mir sagen: Was tadelt [schilt] er dann noch? Denn seinem Willen, wer könnte ihm
20 widerstehen? *Vielmehr doch, o Mensch, wer bist du, daß du rechten willst mit Gott?
Wird auch ein Gebild sagen zu seinem Bildner: Warum hast du mich so gemacht?
21 *Oder hat der Töpfer nicht Macht über den Thon, aus einer und derselben Thonmasse
22 [Teig] zu machen das eine Gefäß zu Ehren, das andere aber zu Unehren? *Wie aber,
wenn Gott, obschon [bereits] des Willens zu erweisen den Zorn und kund zu thun seine
Macht, getragen hat in vieler Langmuth Gefäße des Zorns, die zugerüstet [fertig gemacht]
23 waren zum Verderben? — *Auch dazu [getragen hat], damit er kund machte den
Reichthum seiner Herrlichkeit, an Gefäßen der Gnade, die er vorher bereitet hat zur Herr-
24 lichkeit? — — *Als welche er auch uns berief; nicht allein aus den Juden, sondern
25 auch aus den Heiden. *Wie er denn auch im Hoseas sagt: Ich will das „Nicht mein
26 Volk" mein Volk nennen, und die „Nicht-Geliebte" Geliebte (Hos. 2, 23). *Und ge-
schehen soll's auf der Stelle, wo zu ihnen gesagt ward: nicht mein Volk seid ihr, eben
27 da sollen sie genannt werden: Kinder des lebendigen Gottes (Hos. 1, 10). *Jesaias
aber ruft aus über Israel: Wenn die Zahl der Kinder Israel wäre wie Sand am Meer
28 — das Ueberbleibsel [2]) [nur; der Rest] wird gerettet werden. *Denn der den Abrech-
nungsspruch [richtend] vollzieht, ist es auch, der ihn beschränkt in Gerechtigkeit. Ja, einen
29 beschränkten Abrechnungsspruch [3]) wird der Herr ausführen auf Erden [Jes. 10, 22]. *Und
[so ist's] gleichwie Jesaias vorher gesagt hat: Wenn uns der Herr Zebaoth nicht hätte
Samen lassen übrig bleiben, so wären wir wie Sodom geworden und Gomorrha gleich ge-
30 macht [Jes. 1, 9]. *Was sollen wir nun sagen? Daß die Heiden, welche nicht nach
Gerechtigkeit jagten, die Gerechtigkeit ergriffen [wie gefunden] haben, — die Gerechtigkeit
31 aber, die aus dem Glauben kommt. *Israel aber, in soweit es nachjagend war dem
Gesetz der Gerechtigkeit, ist nicht [einmal] hingelangt zum Gesetz [der Gerechtigkeit] [4]).
32 *Warum das? Weil es nicht vom Glauben her war, sondern wie von den Werken [5])
33 her. Denn [6]) sie sind angestoßen an den Stein des Anstoßes. *Wie geschrieben steht:

1) Statt κακόν lesen A. B. ꝛc., Lachmann, Tischendorf φαῦλον.

2) Statt κατάλειμμα A. B. ꝛc., Lachmann, Tischendorf ὑπόλειμμα.

3) Das ἐν δικ. bis συντετμ. fehlt in A. B. ꝛc., Lachmann; auch im Sinaïticus. Nach Meyer ein Versehen der von συντέμνων auf συντετμ. forteilenden Abschreiber. Vielleicht aber doch exegetisches Urtheil.

4) Das zweite: δικ. scheint gegen die Codd. A. B. D. hinzugesetzt zu sein und auf exegetischer Fassung zu beruhen.

5) Die Codd. A. B. ꝛc. Lachmann, Tischendorf lassen den Zusatz der Recepta νόμου aus. Auch der Sinaïticus.

6) Das γάρ wird von Tischend. gegen Lachmann festgehalten, der es allerdings nach den besten Codd. ausläßt. Eine Erklärung der Auslassung s. bei Mey. Sachlich ist das γὰρ in Gedanken jedenfalls mitgesetzt.

Siehe, ich lege in Zion einen Stein des Anstoßes und einen Fels des Aergernisses; und wer[1]) auf den vertraut, der wird nicht zu Schanden werden [Jes. 8, 14; 28, 16].

Uebersicht. A. Der schmerzliche Contrast der Unseligkeit der Juden gegenüber der geschilderten Seligkeit der Christen, die zum größten Theil aus den Heiden. Die Trauer des Apostels über die scheinbar verfehlte Bestimmung seines Volks (Kap. 9, 1—5). — B. Die Erhebung des Apostels in dem Gedanken, daß die Verheißung Gottes für Israel gleichwohl feststehe (V. 6—33). Beweis: 1) Die Unterschiede in der Erwählung: nicht Alle von Israel sind Israel (V. 6—13). 2) Die Gegensätze in der Verordnung (Prädestination): Gott ist nicht ungerecht in seinem Begnadigen und in seinem Verstocken, in seiner Weise, Gericht und Erbarmung zu verketten (V. 14—18). 3) Die Freiheit Gottes in der faktischen Berufung zum Heil (V. 19—29): a. der Beweis aus der vorhandenen Thatsache (V. 19—24); b. der Beweis aus den Zeugnissen des Alten Testaments (V. 25—29). 4) Die Correspondenz der Freiheit Gottes in seinem Walten mit der Freiheit der Menschen in ihrem Glauben oder Nichtglauben. Das Feststehen der Thatsache, daß die Heiden glauben, und Israel nach seiner volksthümlichen Gesammtheit glaubt nicht (V. 30—33).

Exegetische Erläuterungen.

Ein reichhaltiges Verzeichniß der Literatur über Röm. 9 gibt Thol. S. 466, 467. S. auch Meyer S. 278. Als neuere Monographie ist hier hervorzuheben: Beck, Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Erklärung des 9. Kap. ꝛc. 1838. Wir fügen hinzu: E. W. Krummacher, das Dogma von der Gnadenwahl, nebst Auslegung des 9., 10. u. 11. Kap. im Briefe an die Römer. Duisburg 1856. Lamping Pauli Apostoli de prædestinatione decreta. Leuwarden 1858. Delitzsch, zur Einl. in den Brief an die Römer. Zeitschrift für die luth. Theologie und Kirche. Jahrg. 1849, Heft 4. Van Hengel nennt (2, 323) Wysius Leeredenen over Romeinen IX, X en XI. Tom. I.

De Wette über Kap. 9—11: „Ein Anhang (?) zu der vorigen Abhandlung: Klage, Verständigung und Trost über die Ausschließung eines großen Theils der Juden vom christlichen Heile. Meyer, ähnlich: Anhang über die bisherige Nichttheilnahme des größeren Theils der Juden an der christlichen Heilsanstalt, enthaltend: a. Die Klage darüber (Kap. 9, 1—5). — b. Die Theodicee deßhalb (Kap. 9, 6—29). — c. Die Schuld davon, welche an den Juden selbst liege (Kap. 9, 30—33 u. 10, 1—21). — d. Die Berufung darüber (Kap. 11, 1—32) mit Lobpreisung Gottes (Kap. 11, 33—36). Während de Wette in dem Abschnitt Kap. 9—11 nur einen Anhang sieht, will Baur in demselben den eigentlichen Mittelpunkt und Kern des Briefes sehen. So hätte der Kern eine sehr massive Schale.

A. Die Trauer des Apostels über die scheinbar verfehlte Bestimmung seines Volks (V. 1—5). Winzer, Programm in Rom. 9, 1—5. Lips. 1832. Nachdem der Apostel die Herrlichkeit der Gläubigen im Neuen Bunde geschildert hat, muß er auf die befremdende Erscheinung kommen, daß gerade das Volk des Alten Bundes bei dieser Feier des Heils, dem Gastmahl des Herrn im Neuen Bunde größtentheils fehlt. Der Uebergang ist aber dadurch vorbereitet, daß mit Kap. 8, 33 die Juden schon unter den Verklägern und Verfolgern in den Gesichtskreis getreten sind. In systematischer Beziehung wendet sich der Apostel von der Betrachtung des vollendeten Heils auf den äußersten Contrast, die Sünde in der dritten Potenz, das Gericht der Verstockung. — **Die Wahrheit.** Wir halten den Artikel bei, weil ihn der Sinn im deutschen Ausdruck fordert. — **Sage ich in Christo.** Der Apostel bekräftigt seine nachfolgende Erklärung auf dreifache Weise: ich sage die Wahrheit in Christo; ich lüge nicht; mein Gewissen gibt mir Zeugniß. Der energische Kampf des Apostels wider die Werkheiligkeit der Juden und ihren Anspruch auf die Prärogative im Reiche Gottes machte ihn den Juden verhaßt, den vielen Befangenen unter den Judenchristen widerwärtig und verdächtig; während einseitige Heidenchristen versucht sein konnten, ihn für einen Parteimann von ihrer Seite zu halten. Alle dem begegnet der Apostel mit der feierlichen Betheurung seines Schmerzes. Es handelt sich aber auch um einen weiteren großen Fortschritt in der Verherrlichung der göttlichen Gnade, wie sie in ihrer dritten Potenz als Erbarmen das düstere Gericht der Verstockung, welches der Apostel nur mit dem Ausdruck des höchsten Schmerzes enthüllen kann, verklärt. Der Apostel ist der Aufrichtigkeit seiner Erklärung zwiefach versichert. Erstlich spricht er sein Gefühl aus im Bewußtsein der Gemeinschaft Christi (Ephes. 4, 17; 1 Thess. 4, 1), indem er sich so zu sagen in das Gefühl (Luk. 19, 41) Christi selber versetzt. Zweitens prüft und erprobt er die Wahrheit seines Gefühls in seinem Gewissen und zwar in dem strengen und hellen Lichte des Heiligen Geistes. Ist diese Erklärung nach den meisten Aelteren und vielen Neueren (Reiche, Köllner ꝛc.) nun ein Schwur, oder kein Schwur nach der Erklärung von Thol., de Wette und Meyer? Soviel ist klar, daß die Betheurung des Apostels keine förmliche Eidesleistung, keine Eidesformel ist. Es wird erinnert, dafür fehle das ὀμνύειν (Matth. V. 34), der Apostel schwöre nicht bei Christo, nicht beim Heiligen Geiste. Im gesetzlichen Sinne schwört Paulus überhaupt nicht; es fragt sich nur, ob er hier nicht eine feierliche Versicherung in der Gegenwart Gottes gibt, und ob nicht eine solche Versicherung der ideale Schwur ist. — **Ich lüge nicht** (1 Tim. 2, 7). Dieser Zusatz hat in einer Zeit, wo die Nothlüge noch sehr im Schwange war, wohl sicher die Bedeutung, daß er sich der Verantwortlichkeit seiner Aussagen vollkommen bewußt ist, indem er Christum zum Zeugen anruft. — **Indem mir mein Gewissen.** Mey.: indem mit mir mein Gewissen. Das Gewissen Pauli konnte

1) Das πᾶς wird von Mey. gegen überwiegende Zeugen, Lachm. und Tischend. festgehalten, weil sich aus Kap. 10, 11 ergebe, daß Paulus es als einen integrirenden Theil des Citats ansehe. Es kommt aber auch auf den Zusammenhang an. Hier würde die Betonung πᾶς die Betonung πιστεύων schwächen. Der Sinaïticus hat es nicht.

aber nicht neben Paulus den Römern Zeugniß geben. Die Unterscheidung seiner Aussage von der Aussage seines Gewissens hat den Sinn, daß er sich über seine Gefühle hinsichtlich seines Volkes im Lichte des Gewissens und des Geistes Gottes geprüft hat. — **In dem Heiligen Geiste.** Dies ist nicht Zusatz zu *συνειδησις* selbst (ein Gewissen vom Heiligen Geiste regiert, Grot.), noch weniger zu *οὐ ψεύδομαι* (obwohl dafür Manche sind: *ὡς ἐν πνεύματι ἁγίῳ ὤν*), sondern zu *συμμαρτ. μοι* (Tholuck, Meyer u. A.). — **Daß ich eine große Betrübniß.** Den Gegenstand oder Anlaß seiner Betrübniß nennt der Apostel nicht sogleich und direkt. Weßhalb nicht? Meyer: „Aus zarter Schonung." Tholuck: im lebendigen Affekt." Das Objekt sei aber angedeutet mit dem *ὑπὲρ τ. ἀδ. μου*, und es sei die ihnen drohende *ἀπώλεια* (V. 22). Der große Schmerz bezieht sich aber nicht nur auf den bereits vorhandenen großen Fall seines herrlichen Volks, sondern auch auf des Apostels tragische Stellung zu den Brüdern nach dem Fleisch, und auf den schweren prophetischen Beruf, jetzt das ganze Gericht der Verstockung über Israel mit seinen unabsehbaren traurigen Folgen offen aufzudecken. Auch Christus weinte, als er Jerusalems Schicksale voraussagte. — **Denn ich that ja das Gelübde.** S. die von Tholuck citirten Abhandlungen zu dieser schwierigen Stelle. Ausführlich über die älteren Auslegungen Wolfs curae III, S. 164. Erklärungen des *ηὐχόμην*: 1) Ich habe gewünscht, nämlich vordem (Vulg.: optabam, Luther: ich habe gewünscht). Diese Erklärung verzweigt sich wieder in zwei: a. Als ich Jude war, wünschte ich, die Juden von Christus fern zu halten, ja selber das persönliche Medium der Entfernung zu sein; *ἀνάθεμα = χωρισμός* (Pelagius, Abälard u. A.). In diesem Falle beruft er sich auf seinen einstigen blinden Eifer für Israel gegen Christum, um zu beweisen, daß er sein Volk liebe, und in seiner Liebe um das Schicksal desselben traure. b. In meinem Schmerz bin ich als Christ einmal so weit gegangen, daß ich wünschte ꝛc. (Significat, se aliquando hoc orasse, nimirum cum dolor iste singulariter invaluisset) Bucer. Dagegen wird von Meyer u. A. erinnert, es fehle dabei ein *ποτέ* oder dergleichen. Phil. setzt hinzu, es müsse dann heißen: *ηὐξάμην ποτέ*. 2) Ich wünschte, nämlich eben jetzt. a. Thol.: dum modo fieri posset, si liceret. b. Meyer: ich würde wünschen, wenn der Inhalt des Wunsches zum Besten der Israeliten geschehen könnte. c. Phil.: es ist aber *ηὐχόμην* auch nicht identisch mit *ηὐχόμην ἄν*, d. i. ich würde wünschen, wenn der Wunsch möglich wäre, da er aber nicht möglich ist, so wünsche ich nicht. Sondern es ist = ich wünschte, nämlich wenn es ginge, und wünsche also unter dieser Voraussetzung wirklich. Der Unterschied der Erklärungen ist dieser: a. wenn der Wunsch möglich wäre (Thol.); b. wenn das Gewünschte möglich wäre (Phil.); c. wenn das Gewünschte und mithin auch der Wunsch möglich wäre (Meyer). Man hat vielleicht die Analogieen des pauliniſchen Ausdrucks nicht genug beachtet. Für: ich wünschte, im Sinne von: ich möchte wünschen, sagt Paulus *ηὐξαίμην ἄν* (Apostg. 26, 29), weßhalb also nicht hier? Dagegen erzählt Luk. Apostg. 27, 29 im Imperfekt: *ηὔχοντο*, sie wünschten (nämlich damals); weßhalb sollte das Imperfekt hier nicht in dem gleichen Sinne gebraucht sein? Wenn freilich das Wort hier bedeuten sollte: ich habe gewünscht, oder gar: ich habe gebetet (Theod. u. A.), möchte man auf der Forderung des *ποτέ* bestehen. Wenn aber der Apostel sagen will: ich legte ein Gelübde ab, d. h. wenn er von einem bestimmten Faktum redet, so liegt das *ποτέ* schon in der Emphase des *ηὐχόμην* selbst, namentlich verbunden mit dem Zusatz: *αὐτὸς ἐγώ*. Es liegt aber sehr nahe, daß er irgend eine Verpflichtung einging, als er (nach Apostg. 9, 2) von dem Hohenpriester die Vollmacht erhielt zur Verfolgung der Christen, denn ohne dergleichen Verpflichtungen vertraut sich ein hochgestellter Hierarch einem jungen Menschen nicht an. Daß er jetzt den furchtbaren Inhalt jenes Engagements erkennt, drückt er unmittelbar aus mit dem *ἀναθ.* ꝛc. — Sieht man von einer solchen Annahme ab, so geht nun bei dem Anathema die exegetische Noth erst recht eigentlich an. *Ἀνάθεμα*, attisch *ἀνάθημα*, Gott geweiht, daher auch dem göttlichen Gericht geweiht, und somit dem Untergange; im letzteren Sinne das hebr. חֵרֶם (Gal. 1, 8 und 9; 1 Kor. 12, 3; 16, 22). Wenn auch der spätere Sinn des חרם „vom jüdischen Exkommunikationsfluch nicht unterzulegen ist" (Meyer), so sind doch die theokratischen Begriffe: aus der Gemeine Gottes excommuniciren, und: dem Untergang weihen, nicht zu trennen. Auf christlichem Gebiet ist freilich das *ἀνάθεμα* in der kirchlichen Form ein temporell bedingter Ausschluß „zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde" (1 Kor. 5, 5). Meyer: „der Untergang, dem sich Paulus für seine Brüder hingeben möchte, ist nicht von einem gewaltsamen Tode zu verstehen" (Hieronym., Limborch, Flatt u. A.), sondern wie *ἀπὸ τ. χ.* nothwendig macht, von der ewigen *ἀπώλεια*. Man hat oft eingewendet, der Wunsch dieser *ἀπώλεια* sei unvernünftig, und Michael. sagt sogar, das wäre ein rasendes Gebet. Aber der Maßstab selbstischer (!) Reflexion paßt nicht zu dem Affekt ungemessener Selbstverleugnung und Liebe, in welchem Paulus hier redet" (vgl. Chrysostom. u. Bengel z. u. St.). Tholuck citirt das betreffende Wort von Chrysost. und setzt hinzu: „So die unendliche Mehrzahl der Exegeten aus alter und neuer Zeit, selbst die Socinianer, wie Socin selbst." Wir halten trotzdem unbedenklich die Erklärung von Michaelis für erträglicher, als die von Meyer aufgestellte fast sinnlose Ueberspannung des Begriffs der Selbstverleugnung. Der berechtigte Anstoß, welchen man an der Erklärung nahm, Paulus habe gewünscht, ewig von Christo verstoßen, d. h. dem Teufel übergeben, verdammt zu sein, führte zu Milderungen der Bedeutung *ἀνάθεμα*. Man deutete es 1) wie schon erwähnt, vom zeitlichen Tode. Analogien 2 Kor. 12, 15: der Tod Christi als *κατάρα* (Hier., Nösselt u. A.). Tholuck dagegen: mit dem zeitlichen Tode als Cherem, sei die Verfluchung verbunden, welche zudem hier in *ἀπὸ τ. χ.* liege. 2) Verbannung aus der Kirchengemeinschaft (Grot. u. A., dem Anschein nach auch Luther). Ueber die auf Anlaß einer Predigt von Fr. Krummacher über Gal. 1, 8 in Betreff dieser Erklärung entstandenen Streitigkeiten vgl. Tholuck 471 ff. Es ist nun keine Frage, daß mit einem wahren Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft immer auch die Voraussetzung eines Ausschlusses zum Unheil verbunden ist. Erklären wir aber das alttestamentliche Cherem und

den kirchlichen Bann nach dem Neuen Testament, d. h. speziell nach den angeführten Worten 1 Kor. 5, 5, so ergibt sich klar, daß auch das alttestamentliche Cherem nicht: ewige Verdammniß sagte, wenn es sagte: Ausrottung aus der Gemeinde des Volks, und daß die Weihung zu ewiger Verdammniß auch niemals der Sinn eines christlich berechtigten Kirchenbannes gewesen sein kann. Wäre also auch die Erklärung richtig: ich wünschte Anathema zu sein von Christo, so würde das doch nicht heißen: ich wollte gerne ewig verdammt sein, sondern: ich möchte in unabsehbares Unheil verstoßen sein für die Brüder. Aus der überspannten Fassung des Anathema würde folgen, daß der Apostel auch schon die betreffenden Brüder für ewig verdammt halte. S. dagegen Röm. 11. — Tholuck weist hin auf die jüdische und arabische Sprachweise: möchten wir dein Lösegeld sein; meine Seele sei Loskaufung der deinen. Offenbar Hyperbeln orientalischer Höflichkeit. Er citirt die Hinweisung des Orig. auf das Beispiel des Moses (2 Mos. 32, 32): Paulus habe, sagt Orig.: devotione, non prævaricatione geredet, wie Moses. Allein Moses redete also in einem Momente höchsten Affekts, und eben als Moses, im alttestamentlichen Sinne des theokratischen Verwerfungsgerichts. Hieronymus hat den Werth vieler Seelen gegen Eine in Anschlag gebracht; Cyrill eine Hyperbel angenommen; Thomas hat unterschieden zwischen einer separatio a mandatis per culpam von der separatio a fruitione gloriae. Fenelon, bemerkt Tholuck, habe auf diese Stelle sich bezogen, um den mystischen Begriff des amour desinteressé zu vertheidigen, Bossuet habe entgegnet, daß sich die Gemeinschaft mit Gott nicht von der Gemeinschaft der Heilsgüter (Seligkeit) trennen lasse. Doch kommt auch Tholuck auf die Unterscheidung Fenelons zurück, nachdem er noch mehrere theologische Zurechtlegungen (Calvin: eruptio animi confusi; spätere Moralisten, namentlich Dannhauer, Spener u. Bengel: virtus heroica) angeführt hat. Die Meisten kommen wieder mit der Hinweisung auf das hypothetische: si fieri posset zu der Annahme eines hyperbolischen Ausdrucks zurück. Das *αὐτὸς ἐγώ* führt uns zurück auf die einfachste Auffassung. Die gangbare Erklärung weiß nichts Rechtes damit anzufangen. Am besten noch Meyer: der Gegensatz seien die Brüder, deren Mehrzahl Paulus als *ἀνάθεμα ἀπὸ Χριστοῦ* der *ἀπώλεια* entgegengehen sehe. Das *ἐγώ* wäre dabei immer noch überflüssig. Unser Ausdruck weist auf das *αὐτὸς ἐγώ* (Kap. 8, 25) zurück. Wir haben gesehen, wie der Ausdruck dort den Gegensatz des Geisteslebens und des Fleischeslebens in der Identität derselben Individualität bezeichnete. Und so bezeichnet es hier den Gegensatz seines früheren und seines jetzigen Standpunktes in der Identität einer Individualität, welche damals aus Liebe zu Israel handelte, wie jetzt. Denn ich verpflichtete mich sogar, ich, derselbe Paulus, der ich jetzt das folgende Urtheil über Israel sprechen muß ꝛc. — Daß er damals die Christen vermittelst des Cherem vertilgen wollte, nennt er jetzt nach seiner wahren Bedeutung: ein Anathema werden *ἀπὸ τοῦ X.*, weg von Christus, da er keinen andern Bann aus der Gottesgemeinde mehr kennt, als die Verbannung von Christo. Nösselt und Andere haben den Ausdruck so verstanden, daß Christus der Urheber des Bannes wäre, womit das Grelle noch gesteigert würde. Bei unserer Fassung kann das *ὑπὲρ τῶν ἀδ. μου* nur die Bedeutung haben: für meine Brüder, als Eiferer für ihr Interesse. Auch bei der entgegengesetzten Fassung erklärt Meyer *ὑπὲρ* zum Besten, Tholuck dagegen, dem *ὑπὲρ* liege wenigstens indirekt der Begriff der Stellvertretung zum Grunde. Damit würde sich das Unerträgliche der Vorstellung steigern. Paulus würde den Gedanken zu äußern wagen, es möchte sein Untergang dem Volke noch Heil bringen, dem selbst der Tod Christi kein Heil bringen konnte. Der Zusatz: **meine Verwandten dem Fleische nach,** drückt sowohl sein damaliges Motiv aus, als seine auch jetzt noch fortdauernde patriotische Empfindung (s. Kap. 11, 14 [1]). — **Sie sind ja doch Israeliten.** *Οἵτινες.* Quippe qui. Damit kündigt er die Charakterzüge seiner „Verwandten nach dem Fleisch“ an, mit denen sie ihm so sehr am Herzen liegen, und im Verfall ihrer Herrlichkeit zum Herzeleid gereichen. Die einheitliche Herrlichkeit der Juden liegt darin, daß sie Israeliten sind, daß sie den Ehrennamen Israels tragen, als solche, die berufen sind, wie ihr Ahnherr, ein Gottesvolk von Gotteskämpfern, ein Volk des ringenden Gebets zu sein. Mit einem rhetorisch wirksamen *καί, καί* ꝛc. entfaltet Paulus nun die einzelnen Vorzüge in einer Sechszahl, von *υἱοθεσία* bis *ἐπαγγελίαι*, worauf dann noch als der Israeliten höchster Ruhm gepriesen wird, daß ihnen die Väter angehören, und nach dem Fleische auch Christus selbst. — Israeliten nennt er sie, aber nicht schlechthin Israel (s. V. 6). Obschon die Mehrheit des Volks sich von Christus abwendet und nur eine Minderheit ihm zugefallen ist, bildet doch diese Minderheit vorzugsweise das Volk Israel. S. die *τινὲς* Kap. 3, 3, dazu Kap. 11, 1. Allerdings kann er beziehungsweise auch die ungläubige Majorität Israel nennen (V. 31). Aber auch der Name Israeliten wird noch als Ehrenname an die Spitze der Vorzüge gestellt (s. 2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5; Joh. 1, 47). Ueber den Gebrauch des Namens bei Josephus s. Tholuck 476. Die Eintheilung der Vorzüge in 3 Paare bei Tholuck, ist begründet; aber wohl nicht die Bezeichnung ihrer theokratischen Würde, ihrer theokratischen Basis, ihrer theokratischen Hoffnung, „woran sich im vierten Gliede die Prärogative der Väter der Theokratie und ihres Hauptes schließt.“ Nach dem Inhalt der Bezeichnungen deutet vorab die *υἱοθεσία* den ganzen Ehrenstand an; darauf bezeichnet das erste Paar die patriarchalische Grundlegung, mit Inbegriff der neuen Berufung Israels durch das Volk; das zweite Paar dagegen die mosaische gesetzliche Verfassung Israels, worauf dann wieder die *ἐπαγγελίαι* den einheitlichen Uebergang von Moses auf Christus durch die Propheten bezeichnen. Mit diesen sachlichen Vorzügen Israels correspondirt dann der Gegensatz der persönlichen Vorzüge: die wahren Väter des Volks bis auf Christus. — **Das Kindschaftsrecht.** Die Annahme von Seiten Gottes an Kindesstatt, die Adoption; doch nicht im Sinne neutestamentlicher Verwirklichung, sondern im Sinne alttestamentlicher Vorbildlichkeit (s. 2 Mos. 4, 22 ff.;

1) Bei den Verhandlungen über diesen Gegenstand ist eine zweite Bedeutung von *ἀπὸ* nicht in Erwägung gezogen worden: *ἀπὸ πατρός*, von väterlicher Seite ꝛc.

5 Mos. 14, 1; 32, 6; Hos. 11, 1; Röm. 8, 1 u. 2). Die Grundlage dieser Adoption war die Erwählung, Berufung und Versiegelung Abrahams. In diesem Kindesrecht lag aber nicht blos der wirkliche Genuß des „theokratischen Schutzes", es lag auch die Grundlegung und Hinleitung zur realen Kindschaft darin (Gal. 4, 1 u. 2); und im Verhältniß zu der Verheißung für die übrigen Völker die Bestimmung, daß Israel der erstgeborene Sohn Gottes sein sollte (2 Mos. 4, 22). — **Und die Herrlichkeit.** Die *δόξα*, כְּבוֹד יְהוָה. Dies ist die der Berufung zur Kindschaft durchweg im ganzen Alten Testament zu Grunde liegende Offenbarungsgestalt Jehovah's, welche vielfach bestimmter in der Erscheinung des Engels des Herrn hervortritt (s. das Bibelwerk, 1 Mos. S. 196. Vgl. 2 Mos. 24, 16; 40, 34; 1 Kön. 8, 10 f.; Ezech. 1, 28 u. a. Stellen). Haltlose Erklärungen: 1) Die Bundeslade (Beza, Grot. u. A. mit Bezug auf 1 Sam. 4, 22). 2) Die Herrlichkeit Israels selbst (Calov, Köllner, Fritzsche, Beck u. A.). Noch haltlosere Erklärungen von Michael. und Koppe s. bei Meyer (die Kindschaft selbst als Herrlichkeit, die verheißene felicitas). Ganz ungenügend ist auch Meyers Erklärung: „Die symbolisch-sichtbare Gegenwart Gottes, wie sie in der Wüste als Wolken- und Feuersäule und über der Bundeslade als Wolke sich zeigte, dasselbe wie שְׁכִינָה" (Buxt. Lexic. Talmud. etc.). Näheres zu der unbestimmten Auffassung Meyers s. bei Tholuck. — De Wette und Phil. gehen im Wesentlichen nicht über „die sichtbare und wirksame Nähe Gottes", oder das „Symbol der Gnadengegenwart Gottes" hinaus. — **Und die Bünde.** *Αἱ διαθῆκαι.* Die Bündnisse. Die *δόξα* kündigte sich schon bei der Berufung Abrahams an. Der Bund mit Abraham wurde erneuert mit Isaak (und das hat hier Bedeutung, im Gegensatz gegen Ismael) und mit Jakob (im Gegensatz gegen Esau), endlich mit dem ganzen Volke durch Moses. Abweichende Erklärungen: 1) Die beiden Bundestafeln (Beza u. A.). 2) Der Alte und der Neue Bund (August., Hieron., Coccej., Calov; mit Beziehung auf Jerem. 31, 33). Mey.: „die mit den Patriarchen seit Abraham von Gott geschlossenen Bündnisse." Vergl. Weish. 18, 22; Sirach 44, 11; 2 Makk. 8, 15; Ephes. 2, 12. — **Und die Gesetzgebung.** Entgegengesetzte Erklärungen. 1) Meyer u. A.: der Akt der Gesetzgebung, nicht *ὁ νόμος* selbst. 2) Tholuck und die Meisten *νομοθεσία*, metonymisch, statt *ὁ νόμος; νομοθεσία* sei das rhetorischere, voller klingende Wort. Offenbar wäre der Akt der Gesetzgebung nichts Bleibendes gewesen für Israel, abgesehen von ihrem Inhalt, aber auch der Inhalt keine bleibende *νομοθεσία* ohne die fortdauernde Wiederholung (5 Mose), Feststellung und Wiederherstellung des Gesetzes. Der *νόμος* war und blieb ein permanenter Akt der *νομοθεσία*. — **Und der Gottesdienst.** Der Kultus, *ἡ λατρεία*; Hebr. 9, 1. Nach Mey. soll der Kultus der Gesetzgebung entsprechen, wie *αἱ ἐπαγγελίαι* (die messianischen Weißagungen) dem *αἱ διαθῆκαι*. Das soll nach Mey. ein Chiasmus sein, dadurch veranlaßt, daß die Verheißungen am Schluß stehen mußten, unmittelbar vor dem Verheißenen. Von einem Chiasmus kann aber nicht die Rede sein, da die Verheißungen im engeren Sinne, die prophetischen Verheißungen, erst auf die Gesetzgebung folgten, und da auch die *λατρεία* im Ganzen und Großen schon eine typische Verheißung war, von welcher die *ἐπαγγελίαι* nur als Verbal-Prophetien zu unterscheiden sind. Aus der Argumentation (V. 6) will Tholuck schließen ohne Grund, daß nicht die prophetischen Weißagungen gemeint seien, sondern „vorzugsweise" die den Patriarchen gegebenen. Wie aber hätte Paulus die Hauptmomente der Herrlichkeit Israels aufzählen können, ohne der Propheten zu gedenken? Festzuhalten ist, daß, abgesehen von den Artikulationen der historischen Folge, die *υἱοθεσία*, die *δόξα* ꝛc., überhaupt alle einzelnen Momente durch alle Perioden der Existenz Israels hindurchgingen. Auch die *νομοθεσία* z. B. findet sich schon dem Keime nach bei Abraham. — **Denen die Väter angehören.** Die Väter, die Auserwählten, die Gottesmänner als Vorspiele des Auserwähltesten, des Gottessohns; die herrliche Wurzel des israelitischen Stammbaums, sowie das Mark des Stammes (s. 11, 16), hinausweisend auf die einzig herrliche Krone (2 Mos. 3, 13; 4, 5). Vorzugsweise sind dies die Patriarchen, aber nicht ausschließlich, sondern die lange Linie der wahren Väter Israels dazu. — **Und von welchen der Christus.** Es ist das höchste Moment der Herrlichkeit Israels, daß von ihm Christus abstammt, oder herkommt nach dem Fleisch (Röm. 1, 3; 4, 1 ff.). Das *τὸ κατὰ σάρκα* ist offenbar ein beschränkender Zusatz und deutet auf einen Gegensatz hin; Tholuck: *„οὐ κατὰ τὴν θεότητα"* (Kap. 1, 3 u. 4). — **Der über Alle ist.** Wir erklären die Stelle: der da ist über allen Israeliten, gläubigen und ungläubigen, jener Verherrlichte unserer allbekannten Synagogenformel: Gott, gelobt in Ewigkeit. Amen. Vor Allem ist eine starke paulinische Breviloquenz anzunehmen. Sodann müssen wir uns erinnern an das Wort Pauli von dem unbekannten Gott (Apostg. 17, 23). Gleichwie Paulus den Griechen sagen konnte: ihr sucht und verehrt mit eurem Altar den einen wahren Gott, ohne ihn zu kennen, so kann er von den Juden sagen: auch die, welche Christum verwerfen, müssen ihm huldigen, wenn auch unbewußt, so oft sie mit der bekannten Doxologie Jehovah, den Gott der Offenbarung preisen, der in Christo erschienen ist, und so waltet er auch über Allen, den Gläubigen wie den Ungläubigen. Das *ὁ ὤν* steht also für *ὃς ἐστι*. Doch mit der Verstärkung, die dem Partizip eigen ist. Daß das *ἐπὶ πάντων* hier auf die Juden zu beziehen ist nach ihrem Gegensatz von gläubigen und ungläubigen Juden, ergibt sich aus der vorangehenden starken Hervorhebung derselben (*οἵτινες, ὧν, ὦν, ἐξ ὧν*. Den Satz *θεὸς εὐλογητός* haben wir uns als ein Citat aus der allen Juden, Judenchristen und Gläubigen überhaupt hinlänglich bekannten Synagogen-Liturgie zu denken, also nach moderner Weise mit Anführungszeichen zu schreiben. Der Sinn aber ist dieser: Christus ist das Objekt der israelitischen Doxologie auf den Offenbarungsgott, Jehovah, denn er ist ja die *δόξα* selber; von den Einen bewußt gefeiert, von den Andern unbewußt; denn auch diese Letzteren können, trotz ihrer Verwerfung des Jesu von Nazareth, von der Verehrung der Schechina nicht loskommen, und so waltet auch Christus, die persönliche Gottes-Offenbarung, über Allen, wie sie ihn preisen, auch über den Ungläubigen zu ihrem einstigen Heil. Das also ist der letzte Vorzug Is-

raels (s. Kap. 11). Hinsichtlich der Ausführlichkeit der vorhandenen Erklärungen müssen wir auf die vorhandenen Commentare verweisen. Jede einzelne bleibt mit großen Schwierigkeiten behaftet. Am meisten spricht noch für die alte, allgemein überlieferte, von welcher nur Theodor von Mopsvestia abgegangen ist in der alten Zeit (s. Tholuck S. 479. Dazu kommt noch etwa, daß Julian bei Cyrill behauptet hat, Paulus habe Jesum niemals Gott genannt, und daß die Codd. 11, 47 nach σάρκα ein Punkt setzen, der Cod. 71 nach ἐπὶ πάντων). Hierher gehören also schon Irenäus, Tertullian, Origenes ꝛc., auch die meisten neueren Exegeten (s. Meyer). Der Satz ist also demnach eine Doxologie auf die Gottheit Christi. Dafür spricht am stärksten die Forderung des Gegensatzes, welche in dem τὸ κατὰ σάρκα liegt (s. Kap. 1, 3 u. 4; 1 Tim. 3, 16). Ohne Noth hat man diese Erklärung erschwert dadurch, daß man ἐπὶ πάντων faßte als Neutrum: „über Alles" (Beza bezog es freilich als Masc. auf die Patriarchen, auf den Gegensatz von Juden und Heiden), und so die nächstliegende Beziehung auf die Juden aufgab. Dieser Auslegung hat man nun seit Erasmus eine andere, die Beziehung des Satzes auf Gott, schlechthin entgegengesetzt. „Wie Diodor von Tarsus, so setzen auch die Codd. 11, 47 aus dem 11. und 12. Jahrhundert nach σάρκα ein Punkt; eben diese Interpunktion ist von Erasmus vorgezogen worden, so daß das Folgende eine Doxologie des allmächtigen Gottes sei. Dieser Vorschlag hat bei der Mehrzahl der neueren Interpreten Eingang gefunden, bei den Socinianern ꝛc., bei Reiche, Rückert, Meyer, Fritzsche." Tholuck: Eine mittlere Stellung nimmt die Auslegung ein, welche sich an eine zweite von Erasmus nach Cod. 74 vorgeschlagene Interpunktion knüpft, indem sie nach ἐπὶ πάντων ein Punkt setzt; aufgenommen von Locke, Baumgarten-Crusius, eine Construktion, zu welcher auch Tholuck einigermaßen hinneigt. Zu diesen drei Erklärungen kommt die Conjektur des Erasmus, welcher ὁ θεός für unächt ansehen wollte, und die von Crell u. A. vorgeschlagene Lesart ὢν ὁ θεός. Gegen die dritte Auslegung spricht aber auch nach Tholuck das Abgerissene der Doxologie. Gegen die zweite Erklärung spricht Folgendes: 1) in einfachen Doxologien ohne Relativform geht in der Regel das εὐλογητὸς dem θεός voran. S. die Beispiele Thol. 483; Phil. 369 ff. Tholuck hebt es als einen schönen Zug des Faustus Socin hervor, daß er auf diesen Umstand zuerst aufmerksam wurde und darnach seine Auslegung der Stelle änderte. Freilich führt Tholuck eine Stelle an, in welcher das εὐλογητός dem θεός nachsteht (Ps. 68, 10), eine Stelle, die wir nach ihrem Zusammenhang für sehr wichtig halten und auf die wir zurückkommen müssen. 2) Eine Doxologie auf den allmächtigen Gott kann nicht den Gedankengang einer Betrachtung gleich zu Anfang unterbrechen; am wenigsten ganz unvermittelt eine Elegie, eine Trauerrede in einen Hymnus verwandeln. Die Doxologie für die ganze Betrachtung Röm. 9—11 steht am Schlusse von Kap. 11. 3) Der Satz: τὸ κατὰ σάρκα, welcher die Abkunft Christi von den Juden auf seine menschliche Natur beschränkt, fordert als Gegensatz eine Hinweisung auf seine göttliche Natur. Hierauf haben besonders Calvin, Tholuck, Neander und Phil. hingewiesen. Bei der Bestreitung der alten Erklärung ist es auffallend, daß dieselbe kritische Exegese, welche sonst den nächsten Context premirt, dagegen die Analogia scripturae zurückstehen läßt, hier ihre Methode umkehrt. Zwar sagt Meyer nur: Den Worten nach könnten beide Auslegungen gleich richtig sein; er kann aber die Forderung des Gegensatzes in unserer Stelle lediglich mit einer Versicherung, das Göttliche gehöre hier nicht nothwendig zum Pragmatismus, beseitigen. Die Doxologien auf Gott, welche Meyer anführt (Röm. 1, 25; 2 Kor. 11, 31; Gal. 1, 5; 1 Tim. 1, 17), sind durch den Zusammenhang völlig motivirt, was von unserer Doxologie nicht gelten würde. Meyer widerspricht sich selbst, wenn er zuerst hervorhebt, daß es an unserer Stelle nicht heiße: ὁ θεός, sondern nur prädikativ θεὸς ohne Artikel, wenn er zugibt, daß Paulus vermöge seiner der Sache nach wesentlichen Uebereinstimmung mit der Christologie des Johannes, ebenso füglich wie dieser (Kap. 1, 1) das prädikative θεός (göttlicher Natur) von Christo hätte aussagen können (mit Beziehung auf Phil. 2, 6; Kol. 1, 15 ff.; 2, 9; 2 Kor. 4, 4), und dann dennoch geltend macht, Paulus habe den Ausdruck θεός von Christus nie gebraucht, da er nicht die alexandrinische Form wie Johannes angenommen, sondern in der streng monotheistischen Form geblieben sei. Er scheint also jene „alexandrinische Form" für eine Beeinträchtigung des strengen Monotheismus zu halten. Was die Stellen anlangt, in denen Paulus die Gottheit Christi hervorhebt, so beziehen wir uns auf die Grundgedanken. Hier jedoch müssen wir die hermeneutische Voraussetzung bestreiten, es gebe keine dogmatischen ἅπαξ λεγόμενα als Gipfelpunkte der mit ihnen correspondirenden Anschauung. Von Johannes nimmt Meyer selbst an, daß er nur einmal Christus θεός nenne. Dabei ist es eine ganz willkürliche Steigerung der vorliegenden Schwierigkeit, wenn gesagt wird, Christus werde hier sogar: Gott über Alles genannt. Es ist allerdings Thatsache, daß Paulus ganz vorzugsweise von dem historischen Christus redet, und auch die ontologische Christusidee, da, wo er sie ausspricht, sofort mit der historischen Vollendung Christi in Beziehung setzt; wenn man aber diesen historischen Subordinatianismus Pauli (1 Kor. 8, 6; Ephes. 4, 5 f.; 1 Kor. 15, 28) mit dem ontologischen in Eins zusammenfallen läßt, so ist dies Mangel an kirchlicher Schule und spekulativem Durchblick. Kommen wir nun auf Psalm 68, 20 nach der Septuag.: *Κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός, εὐλογητὸς κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν.* Es muß hervorgehoben werden, daß Paulus mit jener Stelle besonders vertraut war. Ephes. 4, 8 führt er V. 19 größtentheils an und deutet ihn auf Christum. Dieser Vers heißt aber nach der Uebersetzung von de Wette: Du steigst zum hohen Sitz, führest Gefangene, empfängst Geschenke an Menschen, und die Empörer auch sollen wohnen bei Jah. Tholuck: Auch die Abtrünnigen sollen noch wohnen bei Gott, dem Herrn. Hören wir nicht deutlich den Wiederhall dieses Wortes in dem ὁ ὢν ἐπὶ πάντων? Und da wir wissen, daß Paulus die Stelle auf die Verherrlichung Christi gedeutet hat, ist es da nicht verständlich, daß er jene Lobpreisung Ps. 68, 20 gleich anschließt? Sein Ausdruck hält dabei die Mitte zwischen der Sept. und dem hebräischen Texte; wobei wir auf die Annahme einer Synagogenform zurückkommen.

B. Die Erhebung des Apostels in dem Gedanken, daß die Verheißung Gottes für Israel gleichwohl feststehe (V. 6—33). Erster Beweis: Die Unterschiede in der Erwählung (V. 6—13). Meyer: „Der Theodicee erster Theil: Gottes Verheißung ist durch die Ausschließung eines Theils der Israeliten nicht unwahr geworden; denn sie gilt nur den wahren Israeliten, die es verheißungsmäßig sind, was schriftmäßig erhärtet wird." — **Nicht aber so.** Das οὐχ οἷον δὲ ὅτι wird verschieden übersetzt: 1) Analog dem οὐχ ὅτι, nicht daß, nicht in dem Sinne daß (Thol.). Damit entsteht aber kein genügender Zusammenhang mit dem Vorigen. 2) Fr.: οὐ τοιοῦτον ὅτι. 3) οὐ τοῖον δὲ λέγω οἷον ὅτι „nicht derartiges aber sage ich, wie daß" (Mey). 4) Am wenigsten haltbar ist die Erklärung: es ist nicht möglich, daß (Beza, Grot.). Der Zusammenhang besteht also darin, daß der Apostel eine Restriktion des geäußerten Herzeleids ausspricht; nicht aber nach Origenes in dem Anschluß der Erklärung, daß die Verheißung noch feststehe, an die vorher erwähnten ἐπαγγελίαι. Thol.: „Den Beweis führt Paulus nach der ihm geläufigen Idee, daß das eigentliche Israel nicht das in der fleischlichen Verwandtschaft mit Abraham begründete sei (Gal. 3, 9; Röm. 4, 12). Hiermit tritt in grellen Contrast das Schibboleth des fleischlichen Juden ꝛc.; als Ausnahmen werden nur genannt: grobe Häretiker, die Leugner der Auferstehung der Todten ꝛc." — **Das Wort Gottes weggefallen.** Nämlich das Wort der patriarchalischen Verheißung in seiner Beziehung auf Israel, nicht speziell auf die ἐπαγγελίαι allein. — **Denn nicht Alle, die von Israel.** Der Keim der Unterscheidung zwischen dem wahren religiösen Israel und den unächten, blos nationalen Israeliten lag schon im Alten Testament (siehe Kap. 10; Ps. 112, 2; Hesek. 13, 9; Jerem. 7, 23 ꝛc.); vorbereitet war die Unterscheidung schon durch die Erwählungsverhältnisse in der Patriarchengeschichte. Der Gedanke des Apostels selber unterscheidet zuvörderst zwischen Israel als einheitlichem Gottesvolk und den abfallenden einzelnen Zweigen. Diese allgemeine Unterscheidung begründet er aber sodann zunächst durch die Verhältnisse der Erwählung. — **Noch auch weil sie Abrahams Same.** Das σπέρμα Ἀβρ. bezeichnet hier die leibliche Nachkommenschaft, die τέκνα dagegen seine geistliche Nachkommenschaft, und zwar zunächst aus Israel. Es fragt sich hier, ob das Subjekt des vorigen Verses („die von Israel") noch fortbesteht (Meyer), oder ob unser Satz das Subjekt verallgemeinert: nicht alle diejenigen, welche Abrahams Same sind, sind darum auch Abrahams Kinder. Wir halten dafür, letztere Fassung sei vorzuziehen, weil sonst der citirte Vers keinen Beweis abgeben würde. Der erste Satz: nicht Alle, die von Israel her sind, sind darum auch Israel, Gottes Volk, wird also durch den zweiten ergänzt, sind ja auch nicht Alle, die von Abraham abstammen, also zunächst Ismael und Isaak, wahre Abrahams Kinder; d. h. hier nicht sowohl Einzelgläubige, wie Kap. 4, sondern vielmehr Einzelerwählte, durch Gottes freie Wahl zuvor Ersehene. Dafür folgen nun Einzelbeweise, welche zeigen, daß die Erwählung Gottes, ungeachtet der dem Abraham gegebenen Verheißung, durchaus freigeblieben ist gegenüber dem Pochen auf ein Recht leiblicher Abstammung. Der erste Beweis: nicht der Erstgeborene Abrahams war das Verheißungskind Abrahams, sondern nach Gottes Verfügung der jüngere mit seinem Samen. Und zwar wurde das vorher von Gott schon festgestellt. Hier nun konnte noch auf den Vorzug der Sarah vor der Hagar hingewiesen werden, daher folgt der zweite noch schlagendere Beweis: Rebekka. Es ist schon erheblich, daß Rebekka in den Vordergrund tritt, nicht Isaak, sodann aber, daß sie von Isaak in einer Schwangerschaft Zwillinge empfangen hat, endlich drittens, daß eine Bestimmung getroffen ist über die noch nicht geborenen Kinder, welche dem Jakob den Vorzug gab. — **Sondern** (also heißt's) **in Isaak.** Wird auch der entscheidende Spruch unmittelbar authentisch angeführt ohne ein γέγραπται oder Aehnliches, wie auch Gal. 3, 11 und 12, so ist es doch eine einfache logische Forderung, derartiges in Gedanken zu ergänzen, was Meyer freilich bestreitet. Der Spruch ist nach der Septuaginta angeführt. Meyer behauptet nach Gesenius, der Grundtext ביצחק wolle sagen: Durch Isaak wird die Nachkommenschaft genannt werden, der Apostel aber habe den Sinn der Stelle nach deren typischer Bedeutung gefaßt und auf die Person Isaaks beschränkt. Die ganze Expektoration über diesen vermeintlichen Gegensatz beruht auf einer Verkennung der typischen Collektivnamen in ihrer Bedeutsamkeit. So wenig der Name Isaaks hier seine Nachkommenschaft ausschließen kann, so wenig kann die mitgemeinte Nachkommenschaft den Isaak selber ausschließen. Zu der Descendenz Isaaks, sagt Meyer, gehörten ja doch alle Juden, daher würde das Wort unpassend sein, wenn sie, deren Ansprüche niedergeschlagen werden sollten, mitbezeichnet wären. Offenbar aber ist doch V. 11 und 12 mit der Erwählung von Jakob zugleich die seines Geschlechts gemeint, ohne daß der Apostel beabsichtigt hätte, damit den Anspruch der einzelnen Juden wieder begünstigt zu haben. Die angeführten Beispiele reichen hin, zu beweisen, daß der Unterscheidungsprozeß der Erwählung auch bei den Nachkommen Jakobs nicht behindert sei durch die Erwählung des Stammvaters mit seinem σπέρμα, daß er vielmehr auch über der Nachkommenschaft in voller Freiheit stattfinde. — **Ein Same benannt werden.** Verschiedene Erklärungen des κληθήσεται (erit; erweckt werden; aus dem Nichts gerufen werden). Das καλεῖν hebt die Freiheit der göttlichen Wahl hervor; nicht in dem Sinne blos: er wurde zum Stammvater des verheißenen Samens, sondern in und mit Isaak wurde der dem Abraham zugehörige Verheißungssame benannt, gemäß der Erwählung. Die Freiheit der Erwählung wird also durch zwei Momente markirt: nur in Isaak; nur kraft freier Ernennung. — **Das heißt: nicht die Kinder des Fleisches.** Nämlich die Kinder, welche lediglich als Früchte leiblicher Zeugung zu betrachten sind. Der Gegensatz: die Kinder der Verheißung, läßt diese als geborene unter Vorherbestimmung und Mitwirkung der göttlichen Verheißung erscheinen. Der Ausdruck: verheißene Kinder, wäre zu wenig, der Ausdruck: kraft der göttlichen Verheißung erzeugt (Meyer), zu stark. — Nicht jene Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die von der Verheißung bezeichneten Kinder werden gerechnet für Samen. Die Antithese ist sehr zu beachten. Auch die Kinder der Verheißung sind noch nicht an sich Kinder Gottes

im neutestamentlichen Sinne; sie werden dem Glauben gemäß dafür gerechnet und daher typisch so genannt, und zwar in dem Sinne, daß sie der Same der Kinder Gottes sind, als der Same der Verheißung. Geborene Gotteskinder gibt es auch auf dieser Linie noch nicht (s. Joh. 1, 13). — **Denn das Wort der Verheißung.** Freies Citat aus 1 Mos. 18, 10. 14 nach der Sept. — **Um diese Jahreszeit.** Der Nebenbeweis in unserm Verse will zeigen, erstlich, daß Isaak jetzt schon ein Objekt der Verheißung war, zweitens, daß die Verheißung („nach Jahresfriß") veranlassende und mitwirkende Causalität war, drittens, daß die Verleihung des Kindschaftsrechts eine Zurechnung für den Glauben Abrahams war. — **Nicht allein aber das, sondern auch Rebekka.** Die ergänzende Erklärung von Winer: *οὐ μόνον δέ Σάῤῥα ἐπηγγελμένη ην* (Meyer: nicht allein Sarah hatte einen Gottesspruch, sondern auch Rebekka), wird von Tholuck abgewiesen mit der Erinnerung, daß nicht Sarah jene *ἐπαγγελία* empfangen hatte, sondern Abraham. Tholuck ergänzt mit Erasmus und Rückert lieber zu *μόνον δέ* ein *τοῦτο*, und zu Rebekka *δείκνυσι τοῦτο* oder Aehnliches. Grotius u. A. dem Sinne nach ähnlich: non solum id, quod jam diximus, documentum est ejus, quod inferre volumus. Bei der Vieldeutigkeit der Breviloquenz muß der Inhalt selbst zu Rathe gezogen werden. Demgemäß ist aber Rebekka nicht blos ein zweites Beispiel, sondern auch ein neues für denselben Grundgedanken. Und zwar ein neues Beispiel, mit welchem drei neue Momente hervortreten. Erstlich tritt Rebekka in den Vordergrund als Hauptperson und wird zur Parallele Abrahams. Der Apostel sagt es den Juden so schonend als möglich, daß jetzt der Schwerpunkt der Verheißung nicht auf Isaak, den verheißenen Leibessamen Abrahams, fällt, sondern auf die Schwiegertochter, Bethuels Tochter, die freilich Isaaks Frau geworden war. Sodann kommt das Hauptmoment, welches den eigentlichen Gegensatz bildet: selbst zwischen Zwillingskindern Einer Ehe, von Einem Manne, aus Einer Empfängniß oder Schwangerschaft (Beilager, *κοίτη*, s. Kap. 13, 13; nicht selbst als Einheit betont, wohl aber sachlich so verstanden), hat die Erwählung schon den größten Unterschied gemacht vor der Geburt. Dies führt auf das dritte Moment: ehe die Kinder irgend etwas Gutes oder Schlechtes gethan. Noch einmal negirt unser Beispiel wie zum Ueberfluß das Vorrecht der Erstgeburt. Nach alle dem meinen wir, daß die eigentliche Erklärung des *οὐ μόνον δέ* im zweiten Moment liegt. Nicht blos dies: Sarah, die Unfruchtbare, ist Beweis, sondern auch Rebekka, in ihrer Zwillingsschwangerschaft. Sarah nämlich, in sofern das Verheißungswort die unfruchtbare Sarah als Mutter des Verheißenen bestimmte, gegenüber der Mutter Ismaels, ein Jahr voraus; Rebekka, in sofern das Verheißungswort sogar den größten Unterschied machte zwischen der Zwillingsfrucht ihres Mutterleibes. — Der Ausdruck *τοῦ πατρὸς ἡμῶν* deutet an, daß auch die Vaterschaft Isaaks über die Juden keine Erwähltheit garantire. Das *μήπω* drückt aus, daß die Offenbarung Gottes über den Vorzug des Jüngeren vor der Geburt der Zwillinge (*αὐτῶν* zu suppliren), absichtlich war, damit die *πρόθεσις κατ' ἐκλογήν* offenbar würde. Das *ἵνα* ist also nach Meyer allerdings Zweckbestimmung. Mit Unrecht aber bestreitet er, daß hier die *ἐκλογή* der *πρόθεσις* vorangehe. Die *ἐκλογή* beruht in der *εὐδοκία*, und an diese schließt die *πρόθεσις* sich an. Meyers Bestreitung der Erklärung des Ausdrucks (von Roseum. u. A.) propositum dei liberum, ist nur in sofern richtig, als Auswahl der Liebe und arbiträre Freiheit verschieden sind, menschlichen Ansprüchen gegenüber ist aber die Auswahl der Liebe allerdings frei. Der folgende Satz spricht eine Hauptmaxime der *πρόθεσις* aus. — **Nicht durch die Werke, sondern.** Die Erklärung der Meisten, wornach die *πρόθεσις* mit dieser Negation signalisirt wird, ist gegen Meyers Behauptung: dieser Zusatz beziehe sich nur auf *μένῃ*: und zwar habe er diesen, seinen festen Bestand, nicht aus Werken ꝛc., sondern durch den Berufenden. — Nicht die Werke können die Grundlage des Heilsberufs sein, sondern umgekehrt, nur dieser kann Grundlage sein der Werke. — **Der Größere** (d. h. der Erstgeborene) **muß dienstbar werden** (1 Mos. 25, 23 nach der Sept.). Auch hier wieder findet Mey. eine Differenz zwischen dem ursprünglichen Sinn der Stelle und der Erklärung des Apostels. Nach dem Zusammenhange des Originals gehe der Ausdruck *ὁ μείζων* ꝛc. auf die betreffenden Völker (Juden und Edomiter), und er habe sich erfüllt, als David die Edomiter besiegt (2 Sam. 8, 14 ꝛc.); Paulus dagegen verstehe den Esau und Jakob selbst. Die Zurechtlegung der Differenz: die beiden Brüder seien als Repräsentanten der beiden Völker zu betrachten, ist unzulänglich; vielmehr setzte sich wirklich die indoles Jakobs in dem jüdischen Volke fort, die indoles Esau's in den Edomiten. — **Wie geschrieben steht: den Jakob.** Mal. 1, 2 ff. „Ich habe euch geliebt, spricht Jehovah. Ihr sprechet: womit hast du uns geliebt? Ist nicht Esau Bruder Jakobs? spricht Jehovah; und doch liebte ich Jakob, und Esau haßte ich, und wandelte seine Berge in Oede, und sein Besitzthum in Wohnungen der Wüste." Hier wird der Satz, daß Jehovah den Esau gehaßt habe, bewiesen mit der Thatsache, daß er den Edomitern ein ödes Land zum Erbe gegeben, und daß er sie als ein Frevelgebiet bezeichne, über welches sein Zorn verhängt sei. Also ist hier zunächst das Volk gesetzt, aber mit dem Volk auch der Stammvater, wie 1 Mos. 25, 23 zunächst der Stammvater gesetzt ist, mit ihm aber auch sein Volk. Vorausgesetzt ist also durchweg: 1) Die Continuität der indoles in dem Stammvater und dem Kern seiner Nachkommen; 2) der allgemeine Zusammenhang zwischen der indoles und dem religiös-sittlichen Verhalten; 3) der allgemeine Zusammenhang zwischen dem religiös-sittlichen Verhalten und den geschichtlichen Verhängnissen. Die Totalität dieser Momente wird nun bezogen auf die göttliche *πρόθεσις* und in Bezug auf Esau gefaßt in den Ausspruch: ich habe ihn gehaßt. Dieser Ausspruch hat jedoch durchaus nur relative Bedeutung: Gott hat Esau gehaßt, im Verhältniß desselben zu Jakob, im Gegensatz zu der Thatsache, daß er Jakob geliebt. Die ganze Verfügung Gottes geht also von der primären *πρόθεσις* aus, daß er Jakob geliebt. Darin liegt die Causalität von Jakobs herrlicher Geschichte, die Bestimmung seines theokratischen Erbes. Der ganze Ausspruch ist aber mehrfach bedingt auf beiden Seiten: 1) ökonomische Bedingung: Es ist nicht von Verhängnissen der ewigen Seligkeit und Verdammniß die Rede, sondern von ökonomi-

schen Verhältnissen der Bestimmung und Berufung zum Heilsbesitz und zur Heilsverwaltung in der Zeit. Ueber die Heilsaussichten für Edom vgl. Jes. 11, 14; (Dan. 11, 41;) Amos 9, 12; Mark. 3, 8. Andererseits ist Edom nach der Schattenseite ein Typus des Antichristenthums geworden. S. den Art. Edomiter in dem bibl. Wörterbuch für das christliche Volk. Auch die Stelle Hebr. 12, 17 bezieht sich darauf, daß Esau auch mit Reuethränen den theokratischen Vorzug nicht erwerben konnte; 2) individuelle Bedingung: Es konnte auch in Edom einzelne Israelsnaturen geben, in Israel einzelne Edomiter. Die Sept. hat Hiob für einen Edomiterfürsten gehalten. Mag dies dahingestellt bleiben, so ist doch die Edomiternatur des Israeliten Judas unzweifelhaft; 3) religiös-ethische Bedingung: So wenig dem einzelnen Juden durch Israels Erwählung die Seligkeit unbedingt gesichert war, so wenig war der einzelne Edomiter mit jener theokratischen Verwerfung Edoms persönlich zum Gericht verworfen (s. Bengel). Meyer: „Dem ἐμίσησα ist nicht ein blos privativer Sinn zu geben: nicht lieben, oder weniger lieben (Grot., Estius u. A.), was auch Matth. 6, 24; Luk. 14, 26; 16, 13; Joh. 12, 25 nicht zu statuiren ist, sondern es drückt das Gegentheil des positiven ἠγάπ. aus, den positiven Abscheu." Das wäre also noch mehr als Haß! Auch redet Meyer von einer Liebgewinnung und Verabscheuung noch vor der Geburt der Brüder. Hier möchte es doch auch heißen: Den Buchstaben habe ich geliebt, aber den Geist des Buchstabens — weniger geliebt! Was allerdings von vielen Ergebnissen moderner Kritik und Exegese zu sagen wäre. Phil. ermäßigt wenigstens den Gegensatz in Bezug auf Jakob u. Esau selbst, aber ohne damit über die traditionellen Vorurtheile, hinsichtlich des Sinnes unserer Stelle, hinaus zu kommen. „Die Theilnahme Jakobs an dem theokratischen Erstgeburtsrechte, die Ausschließung Esau's von demselben, bilden im Sinne Pauli nur den Typus für das Gesetz der Theilnahme an der ewigen Seligkeit und der Preisgebung an die ewige Verdammniß." Das Gesetz dieser Theilnahme und Preisgebung steht aber nicht hier, sondern Mark. 16, 16. Besser ist das Folgende, wenn man nicht absolute, sondern relative Gegensätze darunter versteht. Ἀγαπᾶν und μισεῖν wird demnach gut von Calvin durch assumere und repellere erklärt. Aehnlich ist der Gebrauch des μισεῖν (1 Mos. 29, 30 u. 31; 5 Mos. 21, 15 ff.; Sprüchw. 13, 24; Matth. 6, 24; Luk. 16, 13; Matth. 10, 37; vgl. mit Luk. 14, 26; Joh. 12, 25). „Vater und Mutter und seine eigene Seele hassen, heißt nicht etwa, sie minder lieben als den Herrn, sondern sie im Collisionsfalle gänzlich verwerfen, oder so gegen sie handeln, als ob man sie positiv haßte (?), wobei an sich ein hoher Grad von Liebe zu ihnen vorhanden sein kann, wenn auch allerdings ein geringerer als zu dem Herrn." — Wenn freilich das absolute Lieben und ein bedingtes Lieben gleich: minder lieben miteinander streiten, so ergibt sich das haßähnliche und doch nicht haßartige Zurücksetzen von selbst; es ist die Negation des Mangels oder der Sünde, woran die gehaßte Individualität haftet; nicht der Individualität, woran der Mangel oder die Sünde haftet. S. auch Thol. gegen Fr., Meyer, de Wette, Phil. 498. — Zu bemerken ist noch, daß schon V. 18 die Darstellung der Verordnung oder Vorherbestimmung, gemäß der Erwählung, eingeleitet ist mit: ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις. Die Idee der Erwählung schlägt folgende Ansprüche auf das Anrecht am Reiche Gottes nieder: 1) Den Anspruch vermöge der leiblichen Abstammung von dem Glaubensvater Abraham, insbesondere vermöge der Erstgeburt; 2) den Anspruch vermöge der Herkunft aus der legitimen unter die Verheißung gestellten Ehe; 3) den Anspruch vermöge des Verdienstes der Werke. Die Erwählung greift frei hinaus 1) über den Vorzug der Erstgeburt, 2) der Abstammung aus dem Segenshause, 3) der Gemeinsamkeit einer Zwillingsgeburt, 4) über die Voraussicht der Werke. Und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie a. die indoles frei vorausbestimmt, unter Vermeidung des Anscheins der Naturnothwendigkeit, der Gebundenheit von Erstgeburt ꝛc.; b. der indoles oder ökonomischen Ausstattung gemäß auch eine πρόθεσις macht in Betreff des ökonomischen Berufs.

Zweiter Beweis: Die Gegensätze in der Verordnung (Prädestination). Gott ist nicht ungerecht in seinem Begnadigen und in seinem Verstocken; in seiner Weise, Gericht und Erbarmen zu verkünden (V. 14—18). Meyer: Der Theodicee zweiter Theil. — **Was sollen wir nun sagen? Ist doch nicht Ungerechtigkeit.** Der Jude konnte die Thatsachen nicht bestreiten, daß Ismael verworfen war, ungeachtet seiner Erstgeburt, Esau ungeachtet seiner Legitimität und Erstgeburt. Und zuvörderst war das eben sein Stolz. Jetzt aber war die Consequenz dieser Thatsache hervorgetreten, die absolute Freiheit der göttlichen Wahl. Israels Berufung selbst war das strengste Zeugniß gegen die Ansprüche der Israeliten, weil mit ihr schon die mächtigsten Vorurtheile über ihre Vorrechte beseitigt waren. Endlich stand aber auch der Gottesspruch für Rebekka fest, und damit war es ausgemacht, daß die Werke der Israeliten ebenso wenig das freie Walten Gottes bedingen konnten, wie einst von Jakobs Werken schon die Rede sein konnte, als Gott ihm die Herrschaft über den Bruder, d. h. die theokratische Würde zuvor bestimmte. Diese Erklärung gegen die auf Werke gegründeten Ansprüche war es besonders, was den judaisirenden Sinn aufregen und zu der Folgerung veranlassen konnte, dann wäre Gott ungerecht. So mit Aug., Herväus, der Mehrzahl der Luth. und Bullinger auch Tholuck. Aber auch diese Consequenz (vgl. Kap. 3, 5) verwirft er mit Abscheu. Den Beweis läßt er folgen. Meyer bemerkt: „Beweisend ist dieser Grund in sofern, als dabei die absolute Gotteswürdigkeit dessen, was Gott von sich selbst prädizirt, vorausgesetzt werden muß." Dies wäre ja doch nur ein absoluter Auktoritätsbeweis. Auch nach Calvin soll der Beweis in der niederschlagenden Wirkung des Bibelspruchs liegen: satis habet, scripturae testimoniis impuros latratus compescere. Andere Erklärungen s. bei Thol. S. 507, 8. Tholuck: „Ein Produkt dogmatischer Verlegenheit ist es, wenn Orig. hier einen Einwurf des Gegners findet, V. 15 eine Antwort des Apostels und V. 16—18 wieder Einrede des Gegners." Theod. Mopsv., Storr u. Flatt haben V. 15—18, Heumann V. 15—21 als Einrede eines Gegners ansehen wollen. — **Denn zu Mose sagt er: Ich werde begnadigen.** Antwort auf den selbst-

gestellten Einwurf V. 14, entnommen aus 2 Mos. 33, 19 nach der Septuaginta. Die Form des Grundtextes sagt offenbar: ich habe (schon) begnadigt, den ich begnadigen werde, und ich habe mich erbarmt, daß ich mich erbarmen werde. Der Sinn ist also nicht: welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig; d. h. ich handle darin nach meiner Willkür oder Freiheit, Nichtgebundenheit (so die Meisten, auch Thol. S. 511. Doch modificirt der Letztere seine Ansicht dahin gegen Olshausen: es sei nicht von Gottes Recht die Rede, sondern von Gottes Gnade, S. 114), in dem Sinne: ich bleibe mir gleich als Jehovah und setze das Werk meiner Gnade fort, wo ich es einmal offenbart habe ꝛc. — Das heißt, Jehovah ist der Gott der Offenbarung in seiner Consequenz, und so ist auch seine Gnade und sein Erbarmen consequent. Seine Freiheit bindet sich oder verbindet sich selbst. Seine Freiheit ist vielmehr noch Entschiedenheit. Zwar könnte man dem Zusammenhange nach das וְחַנֹּתִי als Futuralform fassen, aber in Verbindung mit der reinen Futuralform אֶרְחָם und mit dem Namen Jehovah ist dies schwerlich zulässig, daher auch die hebräischen Uebersetzungen, z. B. von Philippson, nichtssagend: „und wie ich begnadige, wen ich begnadige ꝛc." Dem Sinne nach ist also auch die umgekehrte Form der Septuag. richtig: *καὶ ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ* ꝛc.; wornach Paulus citirt. Dies ist aber der Sinn des Namens Jehovah: göttliche Consequenz. Daß aber Jehovah so zu Moses redet, hat eine besondere Bedeutung. Die Juden hielten den Moses für den Stifter der Gerechtigkeit aus den Werken. Dagegen hebt Paulus hervor, daß Gott geradezu zu diesem Moses gesagt habe: die Consequenz des Gnadenwerks beruhe auf dem Anfang des Gnadenwerks in freier Gnade. Daß hier schon der Eintritt des menschlichen Wohlverhaltens im Glauben vorausgesetzt ist, ergibt sich nicht nur aus der Analogia scripturae, sondern auch aus dem Gegensatz, wenngleich der Wahn ausgeschlossen ist, der Mensch könne sich mit seinem Wollen und Laufen jene Grundlegung des Heils erwerben, welche nur von der Freiheit des erbarmenden Gottes ausgeht. Meyer: „Falsch nach Locke u. M.; Reiche: *θέλοντ.* sei wahrscheinlich gewählt mit Rücksicht auf den Wunsch Abrahams, den Ismael, und Isaaks, den Esau zum Erben einzusetzen, *τρέχ.* aber mit Rücksicht auf das vergebliche Herlaufen Esau's von der Jagd (Theophyl. meinte: auf das Hinlaufen auf die Jagd). Denn Paulus folgert ja mit seinem *ἄρα οὖν* nur aus dem an Mose ergangenen Gottesspruche." Allein Paulus beweist mit dem Spruche an Moses, daß Gott dem Esau nicht Unrecht gethan habe, d. h. der Anwendung auf den Judaismus gemäß, daß er dem Werkgerechten nicht Unrecht thue. Das Wollen und Laufen wird nicht an sich verworfen, sondern gemäß der göttlichen Berufung anderwärts gefordert (1 Kor. 9, 24. Meyer will auch in unserer Stelle das Laufen von den Wettläufen herleiten, was aber übel in den Zusammenhang paßt); es wird nur nicht anerkannt als Causalität der Entwickelungsreihe. Diese Causalität ist die Gnade Gottes (das *ἐλεῶντος* ist hier gemäß der vorangehenden Unterscheidung vom *ἐλεεῖν* und *οἰκτείρειν* zu bestimmen). Der Gegensatz der Consequenz der freien göttlichen Gnade, wie sie Moses erfuhr, ist die Consequenz des göttlichen Gerichts, wie sie sich an dem Pharao offenbarte. — **Denn es sagt die Schrift zu Pharao.** Das *γάρ* kündigt den Beweis an, der sich aus der Gleichmäßigkeit desselben göttlichen Verhaltens in seinem Verwerfen ergibt. Die Schrift sagt: Eine Metonymie statt: Gott sagt nach dem Zeugniß der Schrift. Die Metonymie will aber wohl hervorheben, daß dieses Wort Gottes kein vorübergehendes Einzelwort sei, sondern die Geltung eines bleibenden Schriftworts, welches auf alle analogen Fälle anzuwenden sei, erhalten habe. Das Schriftwort 2 Mos. 9, 16. Sieht man auf den Zusammenhang, so kommt dem Sinne nach die Uebersetzung des Paulus *ἐξήγειρά σε* mit dem Grundtext הֶעֱמַדְתִּיךָ eben sowohl überein, wie das *διετηρήθης;* nur daß es noch bezeichnender ist; woraus dann Meyer wieder eine Differenz zwischen dem ursprünglichen Sinne des Textes und dem Sinne des Paulus hervorbringt. Nach der Verhängung der Viehseuche und der Blattern (der fünften und sechsten Plage) über Aegypten, heißt es, wie schon vorher: Jehovah verhärtete das Herz Pharao's, nachdem es früher geheißen hat (Kap. 8, 15 u. 32): Pharao verhärtete sein Herz; und Moses muß Pharao feierlich das Wort Gottes verkündigen, lautend nach Zunz Uebersetzung: Denn bereits hätte ich meine Hand ausgestreckt und hätte dich und dein Volk mit der Pest geschlagen, daß du wärest vertilget von der Erde. Jedoch deßwegen habe ich dich bestehen lassen, um dir zu zeigen meine Stärke und damit man rühme meinen Namen auf der ganzen Erde. Offenbar ist die Uebersetzung: stehen lassen (auch bei Stier), ebenso eine Abschwächung des causalen הֶעֱמִיד, wie die Uebersetzung der Septuag., und wahrscheinlich ist auch hier das Motiv die gleiche Scheu vor der ganzen Stärke des Gedankens. Zunächst wird der Ausdruck gebraucht von dem positiven Aufstellen (z. B. von Statüen), sogar dann auch vom Aufregen, Aufwecken, und selbst die schwächere Bedeutung: bestehen lassen, hat doch den Sinn eines positiven Erhaltens. Nach Meyer soll Paulus die Schrift sagen lassen: „ich habe dich erweckt, d. h. dich erscheinen, auftreten lassen, deine ganze historische Erscheinung ist von mir deßhalb bewirkt worden ꝛc." Diese Erklärung trägt einen schroff fatalistischen Sinn in den Text hinein, und wenn Meyer eine Reihe Exegeten dasselbe sagen läßt, so ist dies gleich bei dem ersten, Theophyl. unrichtig, denn dieser agt: *εἰς τὸ μέσον ἤγαγον.* Bengel: הֶעֱמִיד, omnibus locis omnino præsupponit subjectum jam ante productum. Philippi allerdings erklärt: ich habe dich zum Sein erweckt, entstehen lassen. Am stärksten Calvin: deus Pharaonem a se profectum dicit, eique hanc impositam esse personam. Die Erklärung: vivum te servavi (Grot., Wolf u. A.), ist allerdings abschwächend; unrichtig aber ist sie nicht, da sie aus dem Zusammenhange sich ergibt: ich hätte dich eben schon vertilgen mögen, dagegen habe ich dich noch einmal erst recht aufgestellt. Auch die Erklärung: ich habe dich zum Widerstande aufgeregt (Augustin, de Wette u. A.), hat ein Moment des Contextes für sich, nämlich den Umstand, daß das Wort nach dem folgenden *σκληρύνει* mit diesem synonym gebraucht zu wer-

den scheint. Dem Sinne nach liegt dieser Begriff auch in der Uebersetzung des Apostels ἐξήγειρά σε; nur ergibt sich dieser Sinn nicht unmittelbar; auch bildet er keinen Gegensatz zu der Erklärung: ich hätte dich vertilgen können; vielmehr ist der Sinn: ich habe dich so zu sagen aus dem Todesgericht, dem du schon verfallen warest, noch einmal emporgerichtet und aufgestellt in deinem verstockten Verhalten, um meine Macht ꝛc. — Der stärkeren Fassung des Apostels entspricht auch das εἰς αὐτὸ τοῦτο, eben zu diesem Zweck statt des schwächeren ἕνεκεν τούτου der Septuaginta. Auch ist der Ausdruck: an dir meine Macht erweise, eine verstärkende Verallgemeinerung des Zwecks, daß nämlich Gott den Pharao gerade in seinem Widerstande zum Denkmal seiner Macht (seiner majestätischen Macht) machen will, indem er ihn zu Grunde gehen läßt. Pharao, der Verstockte, wird nur seine niederschmetternde Macht erfahren und ein Denkmal derselben werden; in der Welt aber wird man die damit sich offenbarende Herrlichkeit seines Namens über Israel verkündigen (s. den Lobgesang des Moses, 2 Mos. 15). — **Sonach also begnadigt er.** Ihrem Zusammenhang entnommen, scheint nun unsere Stelle eine absolute Prädestination im supralapsarischen Sinne auszusprechen. Auch erklärt sich Meyer nach Anderen gegen jede Milderung des Sinnes: „Pauli einfacher und liquider Sinn ist, von Gottes freier Willkür dependire es, mit seiner heilbringenden Gnade zu beglücken, oder aber in diejenige geistige Verfassung zu versetzen, in welcher man kein Gegenstand seiner heilbringenden Huld, vielmehr nur seiner ὀργή sein kann.“ Er läßt sogar von zwei alttestamentlichen Anschauungsweisen, die nach ihm einander ausschließen, daß nämlich theils Pharao seine Verstockung selbst bewirkt (Kap. 8, 15 u. 32; 9, 34), theils dieselbe von Gott gewirkt erscheint (Kap. 4, 21; 7, 3 ꝛc.), den Apostel ausdrücklich die letztere befolgen. Allerdings sind die herkömmlichen Milderungen nicht ausreichend, namentlich die Erklärung: Gott lasse die Verstockung zu (Orig., Grot. u. A.), sowie die Erklärung des σκληρύνειν duriter tractare (Carpzov, Semler, Beck u. A.), wofür auch Tholuck manches Spezielle beibringt, ohne schließlich diese Fassung aufrecht zu halten. Offenbar weist der Context 2 Mos. 9 auf eine Verschiebung des wohlverdienten Gerichts hin, wobei die Langmuth Gottes noch concurrirt (vgl. Kap. 24). Aus dem Zusammenhang muß der bestimmtere Sinn der Stelle sich ergeben. Und hier ist Folgendes zu beachten: 1) Im Vorigen war die Rede von Rathschlüssen Gottes, die der Geburt der Kinder vorangingen; hier dagegen ist die Rede von dem freien Willen, womit Gott bestimmten Charakteren, einerseits einem Moses, andererseits einem Pharao gegenübertritt. Will man auch diesen freien Willen auf einen Rathschluß Gottes zurückführen, so ist es doch nicht der Rathschluß der Erwählung, welcher die Persönlichkeit erst setzt, sondern der Rathschluß der Verordnung, welcher bei der Feststellung ihres Schicksals ihr Verhalten voraussetzt. Demzufolge, weil dieser Rathschluß bedingt ist, ist Gott dem wirklichen Moses gegenüber noch frei, ihn zu begnadigen, wie er dem schon existirenden Pharao gegenüber frei ist, ihn zu verhärten. 2) Gleichwie das ἐλεῶ hier emphatisch zu nehmen ist und die freie Consequenz Jehovah's in seiner Gnade gegen Moses ausdrückt, bis dahin, daß er ihm seine Herrlichkeit offenbaren kann (siehe 2 Mos. 33, 19 ff.), so hat auch σκληρύνειν die Bedeutung einer Fortführung des Verhärtungs-Gerichts bis zum Aeußersten im Gegensatz gegen das an sich bereits gereifte Verschuldungs-Gericht. Je stärker man hierbei das ὃν θέλει preßt, desto mehr wird jede Vorstellung einer abstrakten Willkür hinausgepreßt, und desto stärker wird die reine Göttlichkeit des θέλειν betont. 3) Das ganze nächste Resultat des furchtbar lautenden Ausspruchs ist, daß Gott in seiner Freiheit einen Moses auf's äußerste begnadigt, einen Pharao auf's äußerste in's Gericht geführt hat, und daß dabei Moses keinen Anspruch machen konnte auf Rechte der Werkgerechtigkeit, Pharao keine Einsprache wider ihm etwa widerfahrende Ungerechtigkeit. Darnach bestimmt sich die berechtigte Anwendung der Stelle.

Dritter Beweis: Die Freiheit Gottes in der faktischen Berufung zum Heil (V. 19—29). A. Der Beweis aus dem thatsächlichen Verhältniß (V. 19—24). Auch Tholuck faßt diesen Abschnitt als die einheitliche Durchführung des Gedankens, daß der Ausgeschlossene keine Beschwerde gegen Gott erheben dürfe, weil sein Verfahren ihm freistehe u. s. w.; Meyer dagegen findet in V. 19—21 den dritten Theil der Theodicee: „Der Mensch ist nicht befugt, mit Gott zu rechten: warum er nun noch tadele. Denn sein Verhältniß zu Gott ist wie das des Gebildes zum Bildner, oder des Gefäßes zum Töpfer, welcher aus einer Masse Gefäße zu Ehre und Unehre zu fertigen Macht hat.“ Sodann in V. 22—29 den vierten Theil derselben: „Gott hat Zorngefäße langmuthsvoll getragen, um seine Herrlichkeit an Barmherzigkeitsgefäßen zu beurkunden, als welche er auch berufen hat uns Christen, aus Juden und Heiden.“ Wir unterscheiden so: Zuerst ist von V. 6—13 die Rede gewesen von der Freiheit der Erwählung Gottes gegenüber dem menschlichen, insbesondere theokratischen Erbrecht. Sodann von V. 14—19 von der Freiheit der Verordnung Gottes gegenüber den Ansprüchen menschlicher Werkgerechtigkeit (indem auch Moses selbst, der Gesetzgeber, die Gnade nicht verdient hatte durch Gesetzeswerke, und Pharao mit dem Verstockungsgericht heimgesucht wurde, statt mit dem Vertilgungsgericht, welches er verdient hatte). Hier nun geht der Apostel über zur Freiheit Gottes in seiner Berufung. — **Du wirst nun zu mir sagen.** Die Folgerung, welche der Apostel den Juden daraus abziehen läßt, daß er Begnadigung und Verstockung aus dem Willen Gottes abgeleitet hat, haben Tausende gegen das prädestinatianische System Calvins gemacht, allerdings mit mehr Grund, wie der Jude gegen die Lehre des Paulus, aber doch auch vielfach mit Verkennung der unendlichen Bedeutung des göttlichen Waltens über der menschlichen Führung. Wenn die ganze Entwicklung der Menschen nur ein absolutes göttliches Verhängniß ist, sagt der Einwurf V. 19, wie kann Gott dann noch den Menschen tadeln oder schelten nach der Voraussetzung, daß er ein Sünder sei. Damit würde er ja sich selber widersprechen. Der Ausdruck μέμφεσθαι scheint absichtlich gewählt zu sein, um das Willkürliche in einem Schelten hervorzuheben, wobei von keinem wirklichen objektiven Schuldverhältniß die Rede sein kann. Tholuck: Es sei weder die Anschuldigung des Pharao (Justin.) gemeint,

noch die der Gottlosen bei den Propheten (Zwingli u. A.), sondern der Vorwurf der Verstockung gegen die Juden. Gemeint ist wohl jedes strafende Wort der Offenbarung überhaupt, in sofern es durch die Lehre vom Fatum seine Berechtigung verlieren würde. Allerdings denkt der Jude dabei nicht an Gott selbst, sondern an die Voraussetzung der Gottesidee, wie sie Paulus aufzustellen scheint. Die Neigung des Werkgerechten, mit Gott zu hadern, verräth er aber nichtsdestoweniger. Wenn auch das ἀνθέστηκε präsentische Bedeutung hat, so scheint doch die Form auch den Gedanken anzudeuten, Gott sei schon jedem Versuch eines menschlichen Widerstandes zuvorgekommen. Der Apostel beeilt sich nicht, den Einwurf direkt zu widerlegen durch die Geltendmachung der Wahrheit der Schuldverhältnisse, weil derselbe auf einem so einseitigen Standpunkte der Ueberschätzung des menschlichen Thuns beruht, daß vor Allen diese menschliche Ueberhebung bis in den Grund niedergeschlagen werden muß. Daß er auf den ähnlichen Einwurf auch eine Antwort geben kann, welche dem Zusammenhang gemäß die ethischen Verhältnisse hervorhebt, beweist Kap. 3, 5 ff. Hier aber stellt sich ihm zuvörderst die Aufgabe, mit dem hadersüchtigen Selbstgerechten auf die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott zurück zu gehen. — **Vielmehr doch, o Mensch.** Wir übersetzen das μενοῦνγε mit Thol.: vielmehr; Meyer faßt es auf als eine Ironie: Ja wohl, o Mensch. Näher liegt es, den Sinn noch zu verstärken: Umgekehrt, o Mensch u. s. w. Du sprichst davon, daß Gott habere mit dir und du vielmehr, nach deinen verkehrten Rechtsansprüchen, unterwindest dich, zu hadern mit Gott. Das ὦ ἄνθρωπε drückt schon die vollkommene menschliche Abhängigkeit Gott gegenüber aus; dazu kommt das σὺ τίς εἶ. Nach Theod. v. Mopsv., Hieron. u. A. soll Paulus mit dem ἀνταποκρινόμενος den Gegner widerlegen mit Hinweisung auf seine eignen Worte. Er rechte mit Gott, widerstehe also Gott, gerade in dem Augenblicke, wo er behaupte, daß man ihm nicht widerstehen könne. Dann wäre freilich μενοῦνγε ironisch. Diese Erklärung ist sinnreich, aber übersein, und die folgenden Worte sind dagegen. — **Wird auch ein Gebild sagen: Warum hast du mich so gemacht?** Die Erklärung tractasti (Grot. u. A.) ist ausweichend. Das tertium comparationis ist die Causalität des Bildners, hier als Causalität der Form. — **Oder hat der Töpfer nicht Macht.** Tholuck: „Vom Infralapsarismus wird der Thon des Töpfers als die massa jam perdita angesehen. Sie sind ja nicht, wie von der Gl. ord. und Brenz bemerkt wird, von Natur theils Silber und Gold, theils Koth, sondern sämmtlich Koth. Demgemäß wird auch von diesen Auslegern die alttestamentliche Anspielung auf Jerem. 18 vorgezogen, wo von einem schon verderbten Volke die Rede ist, welches Gott ja nach seinem Verhalten zu einem Gefäße der Ehre oder der Unehre mache, wogegen Supralapsarier, wie Thom., Este, Calvin, Gomarus die Anspielung auf Jes. 29 oder 45 vorziehen. Der Supralapsarismus nämlich will unter dem πηλός die massa absolute, qualis erat massa angelorum (Este) verstanden wissen, unter πλάσμα, wofür auch die Bedeutung des Wortes sprechen soll — das Produkt der ersten Schöpfung.„ Er findet in dem Gleichnisse nur den von Calvin ausgedrückten Sinn: nullam dei arbitrio causam superiorem posse adduci etc. Schroffe Ausdrücke von Calvin, noch schroffere von Zwingli s. bei dems. S. 528. Ebenso mildere von Bullinger. Nach Arminius u. A., auch Lutheranern, enthält V. 21 nur eine vorläufige Abfertigung; die eigentliche Antwort erfolgt erst V. 22, 23. Außerdem haben Arminianer und Socinianer geltend gemacht, es sei hier nicht „von der Erzählung Einzelner die Rede, sondern von Klassen, nämlich gläubigen Heiden" (Tholuck). Die Hauptfrage ist hier nach dem Vorstehenden allerdings, was unter dem πηλός zu verstehen sei. Wenn man als den eigentlichen Thon, aus dem der Mensch gemacht worden, den Erdenkloß ansieht, so kann man das Werk des Bildners in die Schöpfung selbst hinein verlegen. Nach dieser Vorstellung freilich ist der einzelne Mensch nur „ein Exemplar der Gattung". Sieht man aber als die wesentliche Substanz der Menschenbildung den Odem Gottes an, dem biblischen Begriff der Persönlichkeit gemäß, so ist der calvinische Supralapsarismus beseitigt. Auch heißt es hier nicht, wie Meyer gegen Hofm. richtig bemerkt, geschaffen, sondern gemacht. Nichtsdestoweniger will Meyer unter dem φύραμα „die nämliche Masse der menschlichen Natur an und für sich" verstehen. Ebenso wenig kann die massa jam perdita, das menschliche Geschlecht, im Verderben des Sündenfalls liegend, schlechthin gedacht sein. Kap. 11, 16 ist das φύραμα, das jüdische Volk, und nach V. 24 unseres Kapitels ist es derselbe trostlose Zustand der Juden und der Heiden zur Zeit Christi. Ueber dieses φύραμα, vor allem das jüdische Volk, hat Gott als Bildner frei geschaltet bei seiner Ausübung der kräftigen Berufung (s. V. 24). Wie aber der Bildner sein φύραμα nicht muthwillig verdirbt, sondern nach freiem Belieben Gefäße der Ehren und der Unehren, d. h. Gefäße zu edlem und Gefäße zu gemeinem Gebrauch daraus macht, so geht auch das Walten Gottes als des Bildners nicht weiter, als daß er einen großen Unterschied constituirt zwischen edlen und gemeinen Gefäßen der Berufung, nach den Selbstbedingungen, welche sich die mit der Heilsbedürftigkeit correspondirende Berufung gesetzt hat (s. 2 Tim. 2, 20; 1 Kor. 12, 23). Allein in dieser Richtung führt der Apostel das Bild nicht aus. Vielmehr urgirt er nur momentan das Bild, nach welchem Gott die ἐξουσία habe, die freie, volle Macht, welche wesentlich Recht zugleich ist, aus dem φύραμα seines Volkes Gefäße zur Ehre und Gefäße zur Unehre zu machen; er macht dann aber V. 22 eine Wendung, welche sagen will, Gott habe von diesem Rechte nicht einmal den vollen Gebrauch gemacht; er habe vielmehr vorgefundene Gefäße des Zornes sogar noch mit Langmuth getragen, und zwar zu dem Ende, um damit die Offenbarung seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Gnade zu vermitteln. Mit V. 22 wiederholt sich also der Gedanke des Ausspruchs, welchen Pharao erhielt. — **Wie aber, wenn Gott.** Wie nun aber? Wenn Gott ungeachtet jener vollkommnen Macht, und obschon bereits Willens, seinen Zorn hervortreten zu lassen, und seine Macht zu erzeigen, ebenso an sich gehalten hat wie damals, als er das Vertilgungsgericht über den Pharao suspendirte, indem er jetzt mit großer Langmuth Gefäße des Zorns, die zum Untergang schon fertig waren, noch getragen hat, und zwar auch zu dem Endzweck,

daß er die Fülle seiner Herrlichkeit an den Gefäßen der Gnade, von ihm selber vorbereitet zur δόξα, kund machte: wie steht es dann mit der Beschwerde, daß er mit Ungerechtigkeit Gebrauch mache von seiner Macht? Offenbar tritt hier schon der Gedanke hervor, den das 11. Kapitel weiter ausführt. Im Walten Gottes sind Gerichte und Erbarmungen verkettet. Die Gerichte sind die Vermittelungen des Erbarmens. In diesem Sinne schaltet Gott frei in seiner Berufung, wie er frei geschaltet hat in seiner Erwählung und Verordnung. Mit der Erklärung der göttlichen Berufungsökonomie V. 21—24 hat der Apostel nun auch den Vorwurf, Gott werde als ein ungerechter Gott dargestellt, V. 20 niedergeschlagen. Er hat also jetzt die Gerechtigkeit der göttlichen Verordnung V. 15—18 bewiesen aus der Gerechtigkeit der göttlichen Berufung V. 20, wie er vorher die Gerechtigkeit der göttlichen Erwählung (V. 9—13) aus der Gerechtigkeit der göttlichen Verordnung bewiesen hat. Der Beweis für die Freiheit der Erwählung liegt darin, daß Gott auch in seiner Verordnung noch frei ist, und der Beweis für die Freiheit seiner Verordnung darin, daß er auch in seiner Berufung noch frei ist. Die Art und Weise aber, wie Gott von seiner Freiheit in diesen drei Stadien Gebrauch macht, zeugt für seine Gerechtigkeit in seinem Verhalten. 1) Daß er den Ismael ausgeschlossen hat, gibt der ganzen Folge von Freiheitsakten Gottes einen ethischen Charakter. 2) Daß er den Esau haßt, ist nur relativ; es bezeichnet den unendlichen Unterschied, indem er den Erstgeborenen dem Jüngeren theokratisch dienstbar macht. 3) Daß er den Pharao verstockt, erfolgt für den Schriftkundigen darauf, daß Pharao sich selber verstockt hat, und es hängt außerdem damit zusammen, daß er auch dann noch, da er zum Vertilgungsgericht schon reif geworden, den unnützen Mann noch nutzbar macht, indem er ihn fortbestehen läßt und hinstellt, um durch ihn seine Macht und seine Gnade zu verherrlichen. In derselben Consequenz geht er auf Seiten seines Gnadenwaltens gegen den Moses, dessen Treue Israel bekannt ist, bis zu dem Punkte mit ihm fort, daß er ihm seine Herrlichkeit, wenn auch erst noch in bedingter Weise, offenbaren kann. 4) Endlich stand er mit der Bildungskraft seines Heilsrufs über dem alttestamentlich zubereiteten φύραμα Israels und konnte nach seiner Freiheit sofort ein Christenthum daraus werden lassen, wonach das ganze φύραμα in Gefäße der Ehre und der Unehre zerfiel, wenn er etwa den neuen Wein in die alten Schläuche gießen oder den neuen Lappen auf das alte Kleid setzen ließ. Allein da ergab sich, daß ein anderer Gegensatz schon vorbereitet war in dem Israel der apostolischen Zeit. Die damaligen Repräsentanten des φύραμα (nicht dieses schlechthin) hatten sich schon theils in Gefäße des Zorns verwandelt, fertig gemacht zum Untergang, d. h. dazu, zerschlagen zu werden (s. Ps. 2), nicht aber vernutzt zu werden als Gefäße der Unehre, theils zeigte sich an ihnen schon der Segen des Alten Testaments darin, daß sie sich von Gott hatten vorbereiten lassen zu Gefäßen der Herrlichkeit. Und schon war er im Begriff, jene Zornesgefäße zu zerschlagen; allein wie er einst langmüthig den Pharao noch verwendet hatte zum Mittel der Offenbarung seiner Majestät und der Verbreitung der Herrlichkeit seines Namens, so trug er jetzt noch in großer Langmuth die Gefäße des Zorns, und zwar auch zu dem Endzweck, durch ihren Widerspruch den Uebergang des Heils zu den Heiden zu vermitteln, und den Reichthum seiner Herrlichkeit kund zu thun an den Gefäßen seiner Gnade. Kurzgefaßt war der Wendepunkt dieser: Statt eines φύραμα, das er rein in den Gegensatz von Gefäßen der Ehre und der Unehre hätte verwenden können, fand er den Entwicklungsprozeß des alttestamentlichen Bundesvolkes schon dahin verlaufen, daß sich das Volk in Gefäße des Zornes und in Gefäße der Gnade theilte, und statt nun aus der ganzen Substanz des Volkes ein verkümmertes Judenchristenthum zu machen, stiftete er diejenige Oekonomie der Heilsvermittlung, welche der Apostel im 10. und 11. Kapitel auseinanderlegt.

Wenn Paulus vorwaltend nur die Faktoren des göttlichen Waltens hat hervortreten lassen, so hat dies seinen Grund darin, daß er die Freiheit der Gnade Gottes festzustellen hatte gegenüber dem Judaismus. Weiterhin hebt er aber auch die Gerechtigkeit Gottes gegenüber dem Unglauben der meisten Israeliten und dem Glauben der Heiden hervor.

In Beziehung auf den Begriff σκεῦος εἰς τιμήν bemerkt Mey.: „Es soll entweder geehrt werden, so daß es τιμήν hat (wie z. B. eine h. Vase); oder aber das Gegentheil erfahren, so daß ἀτιμία an ihm haftet (wie z. B. ein zu niedrigem schmutzigem Gebrauch bestimmtes Geschirr.)" Nach 2 Tim. 2, 20 kommt zuvörderst der Unterschied des Stoffs in Betracht; was den Gebrauch anlangt, so wird der Gegensatz: geweiht und gemein genügen. Tholuck betont zunächst den Gegensatz: in Ehren, in Unehren gehalten, hebt hervor, das Gleichniß sei gerade im Hauptvergleichungspunkte nicht entsprechend; der Töpfer grabe den Thon, Gott aber sei Schöpfer der Kreatur, daher spreche auch Pareus von einer comparatio a minori ad majus. Dabei ist jedoch unrichtig vorausgesetzt, daß hier eben von der Schöpfung die Rede sei. — Die von Paulus ohne Zweifel angezogene Stelle Jes. 29, 16 bezieht sich auch schon auf ein werkgerechtes Volk (V. 13), das dem Gericht entgegen geht (V. 14), weil es sich eine falsche Selbständigkeit vindicirt in seinem Werkdienst Gott gegenüber, wie wenn Gott ihm als Seinesgleichen gegenüber stände, der Töpfer gleich wäre dem Thon. Oder der Thon sprechen dürfte: er hat mich nicht gemacht; oder: er versteht's nicht. Uebrigens sind die Gefäße zu Ehren und zu Unehren durchaus nicht mit den Gefäßen des Zorns und der Gnade zu identifiziren, wie dies von de W., Thol., Meyer u. A. geschieht. — **Wenn aber Gott.** Εἰ δὲ θέλων. Hier treten zwei Erklärungen einander gegenüber: weil Gott wollte; und: obgleich Gott wollte. Der Sinn wäre im ersteren Falle: auch die μακροθυμία war noch dazu bestimmt, das Strafgericht zu steigern (de W., Rück., die Meisten). Dies kann aber der Zweck der μακροθυμία nicht sein. Ist es der Erfolg, daß das Gericht durch den Mißbrauch der μακρ. gesteigert wird (Kap. 2, 4), so ist derselbe doch in keiner Weise auf die μακροθυμία zurückzuführen. Die Uebersetzung: obgleich Gott wollte, von Fritzsche, Phil., Meyer ist also vorzuziehen. Sehen wir auf die erläuternde Parallele der Geschichte Pharao's, so bestimmt sich der Sinn noch genauer: obschon, und da schon; als er

schon im Begriff war. 2 Mos. 9, 15 heißt es zu Pharao: „Schon habe ich meine Hand ausgestreckt. Auch die Aoriste *ἐνδείξασθαι, γνωρίσαι* deuten auf diese Bereitschaft des Gerichts hin, nicht minder der Ausdruck *σκεύη ὀργῆς* und besonders *κατηρτισμένα*. Der Ausdruck: *ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατόν* erinnert stark an das zu Pharao gesprochene Wort im Zusammenhang mit dem Vorigen. — **Getragen hat.** Dies ist von Chrys., de W. u. A. auf die lange Verschonung Pharao's bezogen worden; nach Meyer dagegen meint Paulus überhaupt die bisherige Zeit (die auch noch bis zur Parusie unter dieser göttlichen Langmuth so fortlaufen werde). Offenbar aber meint der Apostel nach dem Zusammenhang den verstockten Theil des israelitischen Volks. So Tholuck mit Andern: „Die ungläubigen Juden zu Christi Zeit; auf Pharao kann blos eine Anspielung stattfinden." Andere Fassungen s. bei dems. — Der ganze Satz V. 22 und 23 hat unsägliche Mühe veranlaßt. Die eine Hauptschwierigkeit liegt darin, daß er nicht ausgeführt ist, d. h. daß er eine Aposiopese ist, welche schon Augustin erkannt hat, und ergänzt hat durch ein *σὺ τίς εἶ*, aus V. 20; wofür freilich die bessere Ergänzung wäre V. 14: *μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; μὴ γένοιτο*! die beste Kap. 11, 33. Die zweite Schwierigkeit liegt in der Breviloquenz *καὶ ἵνα*, welche einfach dadurch gehoben wird, daß man das *ἤνεγκεν* noch einmal herüber nimmt: Auch dazu getragen hat. Die verschiedenen Construktions-Versuche s. bei Thol. (S. 535). 1) *καὶ γνωρίσαι, καὶ ἵνα γνωρίσῃ*; das *καὶ-καὶ* gleich sowohl — als auch (Nöss., Baumg.-Crus.). Dagegen Tholuck, dann müsse es heißen: *θέλων ἦν*. 2) Unsere Fassung. Das *ἵνα καὶ* wird an *ἤνεγκεν* angeschlossen, so daß dieses einen Doppelzweck ausdrückt (so Calvin, Grot., Win., Meyer u. A.). Tholuck findet den Anschluß durch das bloße *καὶ* nicht genügend, und meint mit Baumg.-Crus., diese Fassung gebe keinen klaren Gedanken. Die Präformation dieses klaren Gedankens liegt aber schon in der Stelle 2 Mos. 9, 15. 16. 3) Beza, Rück., Fr. haben das *καὶ ἵνα* angeschlossen an das Partizip. *κατηρτισμένα*: „die ursprünglich (!) dem Verderben bestimmt sind, und zwar mit dem Zweck u. s. w. Das *καὶ* wäre also exegetisch, der Gedanke nach Calvin; das *κατηρτίσμ.* aber durchaus mißdeutet. Tholuck geht mit Phil. von der unbegründeten Voraussetzung aus, man erwarte, daß der Apostel von dem Verfahren Gottes in Bezug auf die *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* und in Bezug auf die *εἰς τιμήν* gleichmäßig handeln werde; er fordert demzufolge die Annahme eines zwiefachen Anakoluths. „Dem Gedanken nach hätte der Apostel schreiben müssen u. s. w." Aehnlich bei Philippi. (S. dagegen Meyer S. 303.) Die Construktionen von Hofm., Bengel, Schöttgen, Beck, s. bei Thol. S. 533 ff. — **In vieler Langmuth.** Ueber die Verdunkelung des Begriffs der *μακροθυμία* bei Calvin, Hofm. u. A. (nur die Bedeutung des Zuwartens) s. Thol. S. 536. — **Gefäße des Zorns.** Meyer: Gefäße voll göttlichen Zorns. Ganz außerhalb des Bildes! Angefüllt mit göttlichem Zorn wären sie sehr heilige, ehrenreiche Gefäße. So die Zornesschalen in der Engelhand nach der Offenbarung Joh. Richtig erklären de W. und Tholuck: Objekte des göttlichen Zorns. Ohne Zweifel liegt das Bild Ps. 2, V. 9 dem Gedanken des Apostels nahe. — **Die zugerüstet waren.** Meyer: „Das sie zur *ἀπώλεια* zugerichtet habende Subjekt aber ist Gott (V. 20 f.), und alles Clausuliren, wodurch heraus kommen soll, daß sie sich selber zum Verderben zugerichtet hätten (s. schon Chrys., Theodoret, Oekum., Theoph.) ist wort- und contextwidrig (ebenso Tholuck, de W.)." Abgesehen davon aber, daß nach Ps. 2 Gott die Zornesgefäße zerschlägt, nicht aber macht, so sollte doch schon der sehr starke Wechsel des Verbums sowie des Tempus (*κατηρτισμένα; ἃ προητοίμασεν*) den sonst so sehr auf den Buchstaben haltenden Exegeten vor dieser Consequenz bewahren. Von dem Gedanken: Gott hat die Macht, Gefäße der Unehre zu machen, bis zu dem Gedanken: er hat die Gefäße des Zornes gemacht, ist ein verwegner weiter Sprung. In der Wahl der Verba läßt der Apostel drei Gegensätze hervortreten, die den Exegeten wohl warnen könnten. 1) Die Verben selbst sind verschieden: in *καταρτίζειν* herrscht der Begriff des fertig machens vor (passend machen, vollbereiten ꝛc.), in dem Begriff des *προετοιμάζειν* dagegen der Begriff des vorhergehenden Bereitens. 2) Das erstere Wort ist gesetzt im Perfekt, und zwar, was die Sache noch verstärkt, im Partizip, das letztere, in der Form des Aorists, schließt viel weniger ab. 3) Das erstere steht beziehungslos im Passiv, das letztere wird als Aktivität bestimmt auf Gott bezogen. Dergleichen Gegensätze wischt man mit dem Flederwisch der bloßen Versicherung nicht aus. Daher stellt sich auch eine dritte Erklärung neben die zwei vorigen. Nach dieser ist das Partic. perf. pass. als Adj. verb. zu lesen: bereit, fertig, wie Luk. 6, 40 ꝛc. (Grotius, Calov, Beck). Der Apostel hat diese Form wahrscheinlich gewählt, weil allerdings dies Bereitwerden aus einer steten Wechselwirkung zwischen der menschlichen Sünde und den göttlichen Verblendungs- und Verstockungsgerichten hervorgeht. De Wette hat eine unsichere Ahnung von diesem Verhältniß: „Allerdings findet hier die Vermischung zweier verschiedener Ansichtsweisen, der sittlichen und der absoluten statt. Auch ist zuzugeben, daß der Apostel vermied zu sagen: *ἃ κατήρτισε εἰς ἀπώλειαν* (Bengel)." Die „zwei verschiedenen Ansichtsweisen" reduziren sich auf die eine, wornach jede Entwickelung der Sünde ein Gewebe ist von menschlichen Verschuldungen und göttlichen Gerichten, die sich wie Kette und Einschlag zu einander verhalten. Der Dichter wußte etwas mehr von der Sache wie viele Theologen, als er schrieb: das eben ist der Fluch der bösen That ꝛc.; vorausgesetzt, daß man Fluch nicht als bloße Phrase nimmt. — **Damit er kund machte den Reichthum.** Der Reichthum der Herrlichkeit bildet den Gegensatz zu einem andern kümmerlichen Entwickelungsgange, den das Christenthum denkbarer Weise innerhalb der jüdischen Nationalität hätte nehmen können. Es ist der Entwickelungsgang, den Gott wirklich eingeschlagen hat, die Bahn des unbedingten Universalismus der Evangelisation, auf deren wunderbaren Segen der Heidenbekehrung der Apostel immer wieder mit staunender Anbetung zurückkommt (Kap. 10, 11; Epheſ. 3, 5—10; Kol. 1, 6. 20 ff.). Nach Calvin soll der *πλοῦτος τῆς δόξης* darin berücksichtigt sein, daß aus dem interitus improborum eo luculentius divinae bonitatis erga electos amplitudo bekräftigt werden sollte. Nach der Erklärung der Remonstranten sollte die

liberalitas Gottes gegen die Gefäße der Barmherzigkeit durch die Vergleichung derselben mit dem geduldigen Ertragen der Gefäße des Zorns erkannt werden. Nach Fritzsche war der Zweck der Verschonung der Juden: damit noch Viele derselben vor der Parusie möchten bekehrt werden. Dabei ist V. 24 übersehen, nach welchem die Gefäße der Gnade nur theilweise unter den Juden sind. Meyer muß auch hier die Parusie einmischen, die er überall anzieht, wie der Dr. Baur den römischen Clemens. „Hätte nämlich Gott die σκεύη ὀργῆς nicht so langmüthig ertragen, sondern bereits das Strafgericht über sie hereinbrechen lassen (welches mit der Parusie zusammen zu denken ist), so hätte er keinen Zeitraum gehabt, um an σκεύεσι ἐλέους seine Herrlichkeit zu bekunden." D. h. mit dem vollen Strafgericht über Israel würde das Weltgericht als Ende der Gnadenzeit dagewesen sein. Die Zerstörung Jerusalems ist allerdings ein Typus des Weltendes geworden, aber nicht das Weltende selbst. Der Apostel exegesirt uns selber seine Worte treffender Kap. 11, 11. 25; Apostg. 13, 46 u. a. a. St. — **Die er vorbereitet hat.** Die „er von Ewigkeit zur Herrlichkeit bereitet hat," übersetzt Tholuck und bemerkt dabei, aus dem Umstande, daß das κατηρτισμένα das προ nicht vor sich habe, ergebe sich, daß von Paulus nur an ein decretum electionis, nicht aber reprobationis gedacht sei. Tholuck citirt für seine Erklärung Epheſ. 2, 10; Matth. 24, 34; Weisheit 8, 9. In Bezug auf die mittlere Stelle ist zu bemerken, daß der Ausdruck: βασιλεία προετοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου nicht zu verwechseln ist mit: πρὸ καταβολῆς κόσμ. Von Grundlegung der Welt an hat Gott durch alle Zeiten hindurch an der Bereitung der βασιλεία gearbeitet. Auch ist der Gedanke: Gott hat uns erwählt vor Grundlegung der Welt, ein ganz anderer, als der nicht vollziehbare Gedanke: er hat uns vor Grundlegung der Welt bereitet zur Herrlichkeit. Die beiden andern Stellen beweisen ebenso wenig. Meyer erklärt richtiger: Gott habe die σκεύη ἐλέους, ehe er seine Herrlichkeit über sie kund gebe, vorher dafür vorgebildet. Der allgemeine Satz hat aber auch nach dieser Seite seine historische Beziehung. Als die wahren Glaubenskinder unter den Juden aus dem pädagogischen Verschluß unter dem Gesetz herauskamen (Gal. 3, 23), fanden sie sich schon vorher bereitet für die Herrlichkeit des Neuen Bundes, und selbst an vielen Heiden hatte die vorbereitende Gnade in dieser Richtung gewirkt (Kap. 2, 14 u. 15). Der πλοῦτος τῆς δόξης kam wie der Aufgang einer geistigen Sonne über sie — ἐπὶ σκεύη ἐλέους, die Gefäße, welche Gegenstände der Gnade waren — und ging weit über sie dahin mit der Evangelisation in der Heidenwelt (s. Jes. 9, 2). — **Als welche er uns auch berief.** Wir haben schon die Bedeutung des ἐκάλεσεν an dieser Stelle hervorgehoben. Es bezeichnet den Grundgedanken von V. 21—23, die Freiheit Gottes in der Oekonomie seiner Berufung. Als welche, nämlich als solche Gefäße der Gnade; oder sie, als welche. D. h. in dieser Eigenschaft als Gefäße der Gnade hat er uns auch (nicht auch uns) berufen. Weil er nur Objekte der Gnade im Auge hatte, nicht aber vermeintliche Erbberechtigte, konnte er uns auch wirklich in der Consequenz der Gnade, der vorbereitenden Gnade gemäß berufen nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.

B. Der dritte Beweis, erhärtet durch Zeugnisse des Alten Testaments (V. 25—29). **Wie er denn auch im Hoseas sagt.** Die Berufung gläubiger Heiden ist nicht nur neutestamentliche Thatsache, sie ist auch alttestamentlich vorher beglaubigt. Im Hoseas, d. h. im Buche des Hoseas — Das erste Citat ist Hos. 2, 23: Und ich werde sprechen zu dem: nicht „mein" Volk (s. Hos. 1, 9), mein Volk bist du; und dieses wird sagen: mein Gott. Paulus hat das ἐρῶ des Grundtextes und der Septuag. in καλέσω verwandelt; was nach Fritzsche und Meyer heißen soll: ich werde berufen, wogegen Tholuck mit Recht bemerkt, daß die Benennung die Berufung schon in sich schließe. Auch hat Paulus den nicht in seinen Zusammenhang gehörigen Zusatz: und dieses wird sagen: mein Gott, ausgelassen, dagegen dem Sinne nach ganz richtig den Satz ergänzt: καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ꝛc., gemäß der Stelle Hos. 1, 6, bezogen auf Kap. 2, 23. Man muß aber nach dem Apostel das zweite Citat Hos. 2, 1 (Septuag. 1, 10), mit dem ersten verbinden (und dies ist einfach Exegese nach der analogia scripturae, wie wir sie bei Paulus öfter finden), um die ganze Beweiskraft des Citates zu verstehen: **Und geschehen soll's auf der Stelle,** בִּמְקוֹם. Der Apostel hebt dieses Wort, was er betonen will, im Nachsatz noch einmal hervor: ἐκεῖ κληθήσονται ꝛc. Von Hitzig wird der Ausdruck: auf der Stelle, erklärt: anstatt; nach Meyer hat der Prophet: die Oertlichkeit der Heiden, die Heidenländer gemeint, Paulus aber Palästina unter dem Ausdruck verstanden. Daß der Ausdruck den Aufenthalt der Juden in der Heidenwelt bezeichnen soll, beweist Hos. 1, 11: sie werden sich versammeln; Israel und Juda werden sich ein Haupt erwählen und aus dem Lande heraufziehen. Und eben darauf beruht der Schwerpunkt des Beweises. Unter den Heiden, dem Nichtvolk also, unter dem sie selber als Nichtvolk zerstreut sind, wird der Ruf an sie ergehen. Nach Meyer soll Paulus die Beweiskraft der beiden Stellen darin finden, daß er die Begnadigung der 10 Stämme als Typus der Annahme der Heiden zum Heil erkennt. Nach Tholuck beruht sein Beweis auf der Hermeneutik der jüdischen Auslegung. Diese „pflegte biblische Aussprüche nach dem Gesetze der ideellen Analogie auch auf solche Subjekte zu beziehen, die unter dieselbe Kategorie fallen" (S. 541). Vorausgesetzt muß werden, daß das Urtheil: Nicht mein Volk, die Juden, unter die Heiden zurückgesetzt hat, und daß das Urtheil Lo Ruchama sie sogar noch unter den Heiden selbst als ein schwer heimzubringendes Volk gerichtet hat. Wenn nun an dieses Nichtvolk, mitten unter den Heiden, der Heilsruf ergeht, so hat derselbe schöpferisch originale Bedeutung; er ergeht nicht an Israel als Gottes Volk, sondern er erschafft sich ein Gottesvolk aus dem gemischten Nichtvolk der Juden und der Heiden. Nach der typischen Fassung hat de Wette den τόπος auf den idealen Staat oder das göttliche Reich gedeutet, Fritzsche auf den coetus Christianorum. Dem Zusammenhang nach bedeutet jedoch diese Oertlichkeit die Gleichstellung der Juden mit den Heiden in dem Bedürfniß der Begnadigung. — **Jesaias aber ruft aus über Israel.** Daß im Vorigen von der Berufung der Heiden (allerdings die Juden eingeschlossen, in sofern sie dem Heidenthum

verfallen sind) die Rede gewesen ist, und nicht von der Berufung des jüdischen Volks, wie Hofmann will, beweist nun der jetzt folgende Vers; ein Citat aus Jes. 10, 22, ungefähr nach der Septuaginta. Hier betont der Apostel den Rest, wie er im Vorigen das Heidenland betont hat. Nur ein Rest von Israel, *τὸ ὑπόλειμμα* wird gerettet werden. Den Grundtext יָשׁוּב im Sinne von: wird sich bekehren, hat schon die Septuaginta übersetzt *σωθήσεται*, wenn auch in einem engeren Sinne als Paulus. Der Ausdruck: der Rest, fällt um so mehr in's Gewicht, als sich die Aussage gegenüberstellt: wenn auch Israel wäre wie der Sand am Meer. Aehnliche Stellen: Jes. 65, 8 u. 9; Mal. 3, 2; 4, 1. — Das Ausrufen, *κράζειν*, bezeichnet die kühne Verkündigung einer dem Volke sehr anstößigen Wahrheit. Die folgenden Worte desselben Citats כליון חרוץ ꝛc., übersetzt Zunz: „Das Verderben ist beschlossen, einher fluthet Gerechtigkeit. Denn Verheerung, und zwar fest beschlossene, vollführt der Herr, der Gott der Heerschaaren, mitten im ganzen Lande." Die Sept. hat übersetzt: *λόγον συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ ὅτι λόγον συντετμημένον κύριος ποιήσει ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ*. Paulus folgt im Wesentlichen der Septuag., die letzten Worte ausgenommen. Es fragt sich nun, hat die Septuag. unrichtig übersetzt und Paulus nach ihr unrichtig citirt, unter der Voraussetzung, daß der Text der Septuaginta seinem Zweck besser entspreche (s. Tholuck 542 ff.)? כָּלָה heißt zunächst Vollendung, Abschluß und kommt mit dem *λόγος* in dem Begriff: Abrechnung (s. die Septuag. 1 Makk. 10, 40. 42. 44), zusammen. Demgemäß heißt denn auch wohl כליון Vertilgungsgericht im Sinne der Abrechnung. Nun übersetzt die Septuag. den ersten Satz: „Der die Abrechnung (gleich: das Endgericht) beschlossen hat, ist derselbe, der sie beschränkt, abkürzt in Gerechtigkeit. So daß von der Vertilgung ein Rest übrig bleiben kann. Wir lesen das *καὶ συντέμνων* als Nachsatz mit *ἐστὶ* und verstehen unter der Gerechtigkeit nicht die Strafgerechtigkeit, sondern das gerechte Maßhalten in der Strafe, gemäß dem Heilszweck der Gerechtigkeit, deren höchste Herrlichkeit nicht in der unerbittlichsten Strenge besteht. Diese Uebersetzung ist allerdings exegetisch. Erstlich nimmt sie das Subjekt des folgenden Satzes: Adonai, schon herüber, um die Bestimmung des ersten Satzes auf den bestimmenden zurückzuführen. Sodann erklärt sie das שֹׁטֵף צְדָקָה nicht als Steigerung des ersten Wortes כָּלָיוֹן חָרוּץ, sondern gegensätzlich, als eine Milderung, die auch schon in dem חָרוּץ angedeutet ist. Diese Exegese wird aber dem Sinne nach als eine ganz richtige zu erkennen sein. Vertilgung als Abrechnung, ist sie bestimmt, aber damit auch schon begränzt; einherfluthend bringt sie (sich selber beschränkend) Gerechtigkeitsmilde, Rettung. Das Wort צדקה hat öfter den Sinn der Milde, der Gerechtigkeit, als Billigkeit in ihrer rettenden Wirkung. Das Verbum שטף ist hier transitiv. S. Gesen. Lexik. Ueber *συντέμνειν* s. das Lexik. Diese Uebersetzung ist ferner dem Zusammenhang gemäß, welcher gerade den Gedanken hervorhebt, daß ein Rest gerettet werden soll aus dem verhängten Gericht. Dasselbe bedeuten die abgekürzten Tage Matth. 24, 22. S. das Bibelwerk. — Der zweite Satz verwandelt die im ersten Satze ausgesprochene Maxime des göttlichen Regiments, wornach das Gericht immer eine Rettung bringt, in eine Verkündigung: hier ist nun das Wort der Septuag. für sich durch das Vorige erklärt: denn eine begränzte, d. h. gemilderte Abrechnung wird der Herr vollziehen in der ganzen Welt, oder wie Paulus generalisirend erklärt: auf der Erde. Hier scheint nun für das *συντετμημένον* im Grundtext kein Anhalt zu sein. Allein das partic. niphal נֶחֱרָצָה, wie das Substantiv נֶחֱרָצָת, bezeichnen keineswegs wieder wie כָּלָה, das Strafgericht an sich, sondern die Bestimmtheit und bestimmte Begränzung des Strafgerichts. So dient Jes. 28, 22 das Wort ונחרצה nach כלה offenbar dazu, die Begränzung des Gerichts auszudrücken, wie dies aus der Explikation V. 23—29 klar hervorgeht. V. 28: Man drischt es nicht gar zu nichte. Daher übersetzt die Vulgata richtig: consummationem et abbreviationem audivi, nach der Septuag.: *συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα ἤκουσα*. Zu vergleichen auch Dan. 9, 27; 11, 36. Hieraus ergibt sich, daß auch schon in dem חרוץ, im ersten Gliede unseres Citats, nicht blos die Beschlossenheit, sondern auch die beschränkende Abgeschlossenheit des Vertilgungsgerichtes liegt. Nach Meyer (u. Fr.) hätte die Septuag. die Stelle nicht verstanden; doch habe Paulus den Sinn der Uebersetzung für seinen Zweck passend gefunden. In Folge mangelnder Auffassung ist das Wort *λόγος* sehr verschieden erklärt worden: Rathschluß; Thatsache; dictum. Hier soll *λόγον συντετμ.* nach Meyer heißen: den Vollzug des *λόγος* auf kürzestem Wege thun. Tholuck: „eine genau bestimmte Verkündigung wird der Herr vollziehen." (Ueber die übliche Beurtheilung paulinischer Citate siehe dessen Note S. 543. Ebenso das Referat über verschiedene Erklärungen unserer Stelle, z. B. die patristische, von Chrysost., Aug. u. A., wornach *λόγος συντετμ.* das Evangelium als eine compendiarische Heilslehre im Gegensatz gegen den Umfang des Alten Testaments sein sollte.) Die lutherische Uebersetzung unserer Stelle ist sehr ungenau; dem Sinne nach aber doch noch richtiger als die neueren Erklärungen. Der Prophet hat ein Zwiefaches in dem citirten Worte ausgesprochen; zunächst, es werde nur ein Rest aus dem großen Vertilgungsgericht übrig bleiben, dann aber auch, dieser Rest werde sicherlich erhalten bleiben. Der Apostel hat nun V. 27 u. 28 das erste Moment hervorgehoben, ohne aber das zweite auszuschließen. Dies beweist das weitere Citat. — Gleich wie Jesaias schon vorher gesagt (Jes. 1, 9). Die Erklärung: er hat früher gesagt, nämlich in einem früheren Kapitel (Erasm., Calvin, Grotius u. A.), wird von Tholuck u. A. bestritten mit der Bemerkung, eine solche Zurückweisung auf frühere Stellen sei bei dem stets memoriter allegirenden Apostel ohne Analogie. Für

diese entgegengesetzte Erklärung spricht ebenfalls, daß der Apostel auf die Thatsache zurückkommen will, wie es jetzt um das gläubige Israel steht; wobei er die Aussage des Propheten zunächst als typische Prophetie zu fassen scheint. Allein jene Stelle will schon unmittelbar mehr sein als Beschreibung eines vorhandenen Zustandes, nämlich Vision eines in die Zukunft hineinreichenden unabsehbaren Verderbens, wie die Stelle Jes. 6, 9; vgl. Matth. 13, 15; Joh. 12, 39 ff.; Apostg. 28, 26 und 27; 2 Kor. 3, 14 ff. Es fragt sich, ob wir lesen wollen: καὶ ἔστι καθὼς Ησ. ꝛc. Es steht so, wie Jes. prophezeit hat, oder: Und — wie Jes. prophezeit hat — wenn nicht ꝛc. Die letztere Fassung vertritt Meyer; wir ziehen die erstere vor, weil dem Apostel daran liegt, auch dieses citirte Wort wie das vorige und das nachfolgende als ausdrückliches Prophetenwort anzuführen. Der Ausdruck σπέρμα bezeichnet das κατάλειμμα sowohl in seiner äußeren Kleinheit, als in seiner inneren Gewichtigkeit für die Zukunft. Schon die Septuag. hat das שְׁרִיד des Grundtextes mit σπέρμα übersetzt. Vgl. Jes. 65, 8.

Vierter Beweis: Die Correspondenz der Freiheit Gottes in seinem Walten mit der Freiheit der Menschen in ihrem Glauben oder Nichtglauben. Das Feststehen der Thatsache, daß die Heiden glauben und Israel nach seiner volksthümlichen Gesammtheit glaubt nicht (V. 30—33). Meyer über diesen Abschnitt: „Die Schuld ihrer Ausschließung tragen die Juden selbst, weil sie nicht aus dem Glauben, sondern aus Werken Gerechtigkeit erstrebten, denn sie nahmen Anstoß an Christo." — **Was sollen wir nun sagen?** Es fragt sich, ob der Apostel auch hier wieder den Ausdruck braucht, um eine falsche Consequenz abzuwenden, oder ob er blos „das historische Resultat aus den vorherigen Prophetien zieht" (Meyer). Offenbar aber ist unsere Stelle ein Wendepunkt von der höchsten Wichtigkeit. Bisher hat der Apostel die Freiheit Gottes dargestellt, seine Freiheit endlich auch in der Verwerfung des größten Theils von Israel gegenüber der Berufung der Heiden, und zwar mit Bekräftigung seines Wortes durch alttestamentliches Prophetenwort. Hier ist nun die Stelle, wo die Frage entsteht, folgt nicht aus alle dem der Fatalismus oder eine pure Willkür der göttlichen Freiheit? Er spricht diese falsche Folgerung nicht willkürlich aus, — um sie mit einem μὴ γένοιτο abzufertigen, weil er dies eigentlich schon antizipirt hat. Er beseitigt sie aber faktisch. Die Heiden haben nicht etwa zunächst Seligkeit erlangt aus einem Walten der Willkür; sie haben Gerechtigkeit erlangt, und zwar die Gerechtigkeit des Glaubens, die man nur aus dem Quell der Gerechtigkeit erlangen kann. Einzelne Exegeten (Pelag., Cyrill, Theod. Mopsv., Flatt, Olshausen) haben das ὅτι bis ἔφθασε nicht als Antwort verstanden, sondern als Inhalt und Fortsetzung der vorstehenden Frage, unter verschiedenen Modifikationen (ὅτι als weil, daß, etwa daß). Dagegen spricht: 1) Daß der Ausspruch V. 30 und 31 gar nicht als Resumé aus dem Vorigen betrachtet werden kann; 2) daß er überhaupt in dieser bestimmten Ausführung der Antithese noch nicht dagewesen ist. Er enthält etwas Neues, was sich nur als Folgerung aus dem Vorigen ergibt. Chrysostomus sagt, diese Stelle sei die σαφεστάτη λύσις des Kapitels. Baur u. A.: der subjektive Gesichtspunkt komme dem Apostel hier erst in's Bewußtsein; Tholuck berichtigend: er werde hier erst hervorgehoben. Ueber die Verhandlungen der Prädestinatianer und der Remonstranten zu dem τί οὖν ἐροῦμεν, s. Thol. S. 546. — **Die Heiden,** ἔθνη; nicht blos: Heiden. — **Die nicht nach Gerechtigkeit jagten;** τὰ μὴ διώκ. Das διωκειν braucht der Apostel wohl mit besonderer Beziehung auf den Wettlauf (s. Meyer zu Phil. 3, 12 u. 14), und so bezeichnet auch καταλαμβ. nicht blos das Erlangen, sondern das Ergreifen; insbesondere hier des Kampfpreises (s. 1 Kor. 9, 24). Damit bildet sich ein doppeltes antithetisches Oxymoron. Die Heiden liefen nicht nach der Gerechtigkeit, und gleichwohl ergriffen eben sie die Gerechtigkeit am Ziele der Laufbahn. Die Juden aber, welche liefen, oder sofern sie Laufende waren nach dem Gesetz der Gerechtigkeit, gelangten nicht einmal zum rechten Punkte des Auslaufs, dem wohlverstandenen Gesetz. Daß die Heiden überhaupt kein höheres Trachten gekannt hätten, will der Apostel nicht sagen, denn schon oben hat er ja das Wort von der vorbereitenden Gnade: ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν auch mit Beziehung auf die Heiden gesagt. Aber die Heiden befanden sich nicht nur nicht mit den Juden in der Rennbahn, in welcher diese nach dem Gesetz der Gerechtigkeit liefen; die Gerechtigkeit war auch als explizirtes Sittengesetz nicht der Grundbegriff ihres Trachtens (obschon sie die Einheit der platonischen Tugenden bildete). Der Grieche rang nach Idealität oder nach Weisheit, der Römer nach frommer Rechtsordnung oder nach Macht. Daher kam es, daß sie sich nicht in den Anblick eines analytischen Scheinbildes der Gerechtigkeit verrannten, wie die Mehrheit der Juden, daß sie unter der Flucht ihrer Ideale zu einer gründlichen Verzweiflung an sich selber und an der Herrlichkeit der Welt kommen konnten, d. h. zur Vorbedingung des Glaubens (s. Kap. 4; Apostg. 16, 9; V. 27—30). — **Die Gerechtigkeit aber.** D. h. eben die wahre Gerechtigkeit. — **Israel aber nachjagend dem Gesetz.** Es heißt hier nicht: der Gerechtigkeit des Gesetzes, sondern stärker noch: dem Gesetz der Gerechtigkeit. Im Bilde des Wettlaufs würde dies heißen: es ist gar nicht mit ihm zum Laufen nach der Gerechtigkeit selber gekommen; sein Ziel ist das Programm des Wettlaufs geworden, es hat sich verrannt in das Trachten nach einer endlosen Analyse des Gesetzes in Satzungen der äußeren Gesetzlichkeit. Daher ist es gekommen, daß es auch den νόμος in seiner Wahrheit, das heißt in seiner Innerlichkeit, nicht einmal erreicht hat, daß es bei allem Laufen noch nicht einmal bei dem wahren Anfang, bei dem Prinzip des Laufs, angelangt ist. Diese Antithese ist der Sache gemäß (s. Röm. 7, 7 ff.) und weit stärker, als wenn der Apostel sagen wollte: es hat das Gesetz der Gerechtigkeit des Glaubens nicht erreicht, was selbstverständlich wäre, oder auch: es hat die Gerechtigkeit des Gesetzes nach dem Buchstaben nicht erreicht, was er ihnen nicht vorwerfen konnte. Daher ziehen wir die im Text bezeichnete Lesart der Codd. A. B. D. vor. Es bedarf dabei kaum der Erinnerung, daß hier beziehungsweise von den Heiden und von Israel die Rede ist, d. h. von dem Gegensatz der gläubigen Heidenwelt und des ungläubigen Israel. In Beziehung auf Israel liegt diese Einschränkung in dem

διώκων νόμον. — **Dem Gesetz der Gerechtigkeit.** Der Ausdruck ist von Vielen als Hypallage gefaßt worden für δικαιοσύνην νόμου (Chrysost., Calvin, Bengel u. A.). Allerdings war dies die Unterlage des jüdischen Strebens, aber ihr eigentliches Jagen ging im Pharisäismus darüber noch hinaus auf die Ausbildung des Gesetzes zu einem endlosen Satzungswesen. Auch die Fassung: „Das rechtfertigende Gesetz (Meyer) verdunkelt die starke Betonung des νόμος selbst, wenn dies weiterhin so erklärt wird: „Das Gesetz war das Ideal, dessen Realisation an sich zu erfahren die Israeliten mit ihrem gesetzlichen Wesen strebten." Vgl. Kap. 2, 17—24. Der theoretische Gesetzesorthodoxismus der Juden war die volle Entfaltung ihrer Werkgerechtigkeit auch nach dem Briefe des Jakobus. Nach den meisten alten Auslegern (Chrysostomus, Theod. u. A.) hätte Paulus in beiden Fällen V. 31 das mosaische Gesetz gemeint. Dagegen haben Andere (Theod. v. Mops., Bengel und de Wette) unter dem zweiten Gesetz die christliche δικ. verstanden. Gegen beide Fassungen spricht nicht nur das διώκων (Meyer: es drückt nicht das Bestreben das Gesetz zu erfüllen, sondern das Bestreben das Gesetz zu besitzen, aus), sondern auch die Erwägung, daß ein wahres Nachjagen nach dem mosaischen Gesetz, d. h. nach seiner Erfüllung, nicht nur zu diesem, sondern auch zum Christenthum führen mußte (s. Kap. 7). Tholuck will νόμος (mit Calov, Phil. u. A.) im weiteren Sinne nehmen, als via, disciplina der Gerechtigkeit: „Sie trachteten nach einem Rechtfertigung gebenden Mittel." Dieses Trachten kann aber, allgemein gefaßt, nicht als ein vergebliches gedacht werden. Das Gesetz kann im ersten Falle nur heißen: ihr Wahnbild vom Gesetz, wornach es in seiner äußeren Ausgestaltung ein wirkliches Rechtfertigungsmittel für sie werden sollte und wirklich dazu gemacht wurde; im zweiten Falle aber ist es das mosaische Gesetz nach seiner Wahrheit, seiner innerlichen Tendenz, nach welcher es ihnen ein Zuchtmeister auf Christum werden sollte. — **Warum das?** Nämlich die Fehlschlagung der Erreichung des Gesetzes. — **Weil es nicht vom Glauben her.** Wie die rechte Beobachtung des Gesetzes zum seligmachenden Glauben führt, so geht sie schon von einem Keim des Glaubens aus, wie dies auch die Geschichte beweist, nach welcher Abraham dem Moses voranging. Der Glaube als innerliches Verhalten des Vertrauens und des Gehorsams gegen das Wort Gottes, der Geist im Gesetz gibt einzig und allein dem gesetzlichen Streben, das eine Vorschule des Evangeliums ist, seine rechte Richtung. — **Sondern wie von den Werken her.** Daß das ὡς nicht reduzirend sei, wie Koppe gewollt, nicht heuchlerisches Wesen bezeichne nach Theophyl., behauptet Meyer mit Recht, dagegen bestreitet er die Fassung von Fritzsche, vermeintliche Werke, mit Unrecht, und setzt dagegen die Erklärung an die Stelle: wie ein von den Werken ausgehendes διώκειν beschaffen ist. Als Grund wird angegeben, daß die Juden ja wirklich von Gesetzeswerken ausgingen. Aber nicht von wahren Werken schlechthin (s. Kap. 10, 3). Dem pointirten ἐκ πίστεως muß ein pointirtes ἐξ ἔργων entsprechen, was dann aber nur ein ὡς ἐξ ἔργων sein kann. Sie gingen bei ihrem Trachten schon von der Voraussetzung aus, einen Schatz von guten Werken zu haben, und häuften immer weiter Gesetz auf Gesetz, um immer reicher an solchen Werken zu werden. Kurz, der Ausgangspunkt soll als ein grundfalscher betont werden, nicht erst das διώκειν. — **Denn sie sind angestoßen.** Worauf bezieht sich das denn? Zunächst führt es den Beweis dafür, daß die Juden nicht in der Glaubensrichtung gestanden haben, sondern in dem Wahn der Werkgerechtigkeit. Damit wird dann mittelbar auch die Hauptaussage V. 30 u. 31 bewiesen. Der Beweis hat aber seine volle Kraft darin, daß sie an dem Prüfstein der wahren Israeliten zu Schanden geworden sind, der eine Unterscheidung machte zwischen den Vertrauenden auf den von Jehovah gesetzten Stein, d. h. den Glaubenden und den Anstoß Nehmenden, d. h. des Glaubens um ihrer vermeintlichen Werkgerechtigkeit willen Ermangelnden. — **An den Stein des Anstoßes** (Jes. 8, 14; 28, 16; Luk. 2, 34; 1 Kor. 1, 23; 1 Petr. 2, 6—8). Die Juden haben sich zunächst in ihrer Werkheiligkeit geärgert an der unweltlichen Geistlichkeit, an dem Strafamt, an der Unabhängigkeit und an der Geistesfreiheit Christi (s. Matth. 4, 1 ff.; Joh. 2, 18; 4, 1; 5, 9 ff.), dann in ihrem Anspruch auf den Lohn der messianischen Weltherrlichkeit an seiner armen Erscheinung, an seiner Entsagung, seiner Sünderliebe, seinem Leiden und seinem Kreuz. Sie liefen in ihrem Rennen um so fürchterlicher an den Stein an, weil sie eben im stärksten Rennen begriffen waren. Der Apostel weist nach, daß auch diese Thatsache schon im Alten Testamente zum Voraus dargestellt sei. Er verbindet dabei die Stellen Jes. 8, 14; 28, 16 frei zu Einem Ausspruch, wobei er sich mehr an den Grundtext als an die Septuaginta anschließt. Nach Jesaias 8, 14 wird allerdings Jehovah selber ein Stein des Anstoßens für die beiden Häuser Israel, Jehovah aber, wie er jetzt sein Antlitz verborgen hat, um sich künftig denen, die auf ihn harren, zu offenbaren (s. Kap. 8, 17—Kap. 9, 7). Daß aber Kap. 28, 16 nur die ideale Theokratie der alttestamentlichen Sphäre gemeint sein soll, erscheint doch sehr zweifelhaft. Die ideale Theokratie des Alten Testaments ist richtig bestimmt das Werden des neutestamentlichen Gottesreichs. Wenn nun dafür ein Grundstein auf Zion gelegt wird, so muß dies doch wohl das Fundament der „idealen Theokratie" sein, und nicht die ganze ideale Theokratie selbst, oder gar diese abgesehen von dem Fundament. Auch bildet der einheitliche Grundstein in Zion (V. 16) einen großartigen Gegensatz gegen die jüdische Auflösung des Wortes Gottes in ein verderbliches Vielerlei (V. 13), und er steht im Zusammenhang mit dem Gericht, woraus das ὑπόλειμμα hervorgeht. Mit vollem Recht haben daher Paulus und Petrus in dieser Stelle noch mehr als eine typische Prophetie gefunden. — **Der wird nicht zu Schanden.** Das Grundwort יָחִישׁ ist hier nach dem Vorgang der Septuaginta explicativ gegeben.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Wir müssen uns in Betreff des reichen und mehrfach dunklen Gehaltes dieses Kapitels zunächst auf die exegetischen Erläuterungen beziehen, in denen schon manche Punkte vorweg genommen sind. Sodann auf die Geschichte der Auslegung dieses Kapitels,

und insbesondere auch auf die betreffenden, oben angegebenen Monographien. Die wirklichen Schwierigkeiten, welche das Kapitel darbietet, sind durch die Exegese außerordentlich gesteigert worden. Und zwar erstlich in Folge davon, daß man den Zusammenhang, die nächste Beziehung unseres Kapitels auf Israel und auf das Verstockungsgericht über Israel nicht genug in Anschlag brachte, und daß man sich die Natur der Verstockungsgerichte, oder der Sünde in der dritten Potenz nicht nach der Analogia scripturae hinlänglich klar zu machen suchte. Ferner in Folge davon, daß man die Antithese des Apostels mit den Antithesen der Dogmengeschichte — Augustinus und Pelagius, oder gar Calvin und die katholische Werkgerechtigkeit, oder auch die Lehre der Remonstranten — zu sehr vermengte. Drittens in Folge davon, daß man den Schlüssel unseres Kapitels in der Stelle Kap. 8, 29 u. 30 nicht gehörig benutzte, und ebenso vielfach lieber einen Widerspruch zwischen Röm. 9, 7—29 und Kap. 9, 30—11, 36 annahm, als daß man den ersteren Theil des ganzen Abschnitts mit dem letzteren vermittelt hätte.

2. Den Zusammenhang unseres ganzen Abschnitts mit den vorigen Kapiteln haben wir schon in der Eintheilung und den Ueberschriften angegeben. Grundgedanke ist der Gegensatz der Sünde und der Gnade in seinen drei Potenzen.

Erster Gegensatz: Das faktische Verderben der ganzen Welt, also keine Gerechtigkeit der Werke denkbar; gegenüber die heilsame und überwiegende Gerechtigkeit des Glaubens, für welche aber die Innerlichkeit des Verhaltens gegen das Gesetz, im Gegensatz gegen äußere Gesetzlichkeit, vorbereitet (Kap. 1, 18—5, 11).

Zweiter Gegensatz: Das Verderben der menschlichen Natur, die Erblichkeit des Sündenhangs und des Todesgerichts, mit welchem die ganze Kreatursphäre der Menschheit der Eitelkeit und Vergänglichkeit verfallen ist; gegenüber dem adamitischen Prinzip aber Christus als das überwiegende Prinzip der Wiedergeburt und Verklärung des Menschen, der Menschheit und ihrer Sphäre; wirksam in dem Standpunkte eines wachsamen Geisteslebens, welches den alten Fleischeshang negirt, um ein neues Keimleben geweihter Leiblichkeit der Auferstehung entgegen zu führen, im Gegensatz gegen das Leben nach dem Todeshang des Fleisches, wozu auch die äußerliche Gesetzlichkeit gehört (Kap. 5, 12—8, 39).

Dritter Gegensatz: Das Verderben des religiösen Volkes, des Adelsvolkes der Menschheit und des Erscheinungsbildes seiner Theokratie im Gerichte der historischen Verstockung, in Folge seines falschen Vertrauens auf leibliche Abstammung, historische Vorrechte und die Gerechtigkeit eines gesetzlichen Treibens. Gegenüber dagegen die Freiheit der göttlichen Gnade in ihrer Erwählung, Verordnung und Berufung, wie sie als Erwählung die Personen unterscheidet, als Verordnung begnadigt und verstockt, als Berufung das Verstockungsgericht zunächst schon zum Mittel macht für die Förderung des Heilsberufs, und schließlich selbst begränzt und wendet durch das historische Walten des Erbarmens; auf beiden Seiten sich selbst bedingend durch den Gegensatz des Hochmuths und der Demuth (Kap. 9—11).

3. Construktion des Kapitels. Erster Prolog des Apostels (V. 1—5). Eine Apologie des schweren Berufs, daß er nun rund heraus das Entscheidungswort über die Verwerfung der Mehrheit Israels aussprechen muß, so zu sagen das Facit ziehen muß aus allen vereinzelten Gottessprüchen und Erfahrungen, welche diesen Fall betreffen. Zugleich eine Elegie über den Fall seines herrlichen Gottesvolks, über die verschuldete Verwerfung des alten Erbvolkes Gottes, gegenüber der Verwirklichung des herrlichen Erbes der Gotteskinder (Kap. 8), unter der Kundgebung seines patriotisch-tragischen Gefühls (gesteigert und für ihn zum „Pfahl im Fleisch“ geworden durch seinen Zerfall mit der Richtung der Juden, und dem Haß, den sie seiner Liebe entgegensetzen); ein Analogon der Elegie Davids über den Fall des Jonathan, der Klagelieder Jeremia's und ähnlicher Klagen im Alten Testament. Endlich aber auch eine Doxologie in Bezug auf das siegreiche Walten des Offenbarungsgottes über Israel, wie in der alten Geschichte desselben, so auch in ihrer neutestamentlichen Erfüllung in Christo, dessen Verherrlichung auch den Zwiespalt zwischen dem gläubigen und ungläubigen Israel überwaltet. Die These: Die Verwerfung des israelitischen Volks nach der Mehrheit seiner Glieder ist nicht eine Aufhebung der Verheißung für das theokratische Israel selbst (V. 6).

Erster Beweis (aus der Patriarchenzeit): Die Thatsache der Erwählung. Die Erwählung ist nicht bedingt durch die Abstammung, nicht durch das Erbrecht, nicht durch die Erstgeburt, nicht durch die Werke — sie ist Gottes freies Liebeswalten in der Vorherbestimmung einer individuell-persönlichen Natur, die sich nur selbst bedingt durch das organische Verhältniß, in welches die einzelnen Erwählten zu Christo und untereinander treten sollen, und durch ihre eigene Verheißung, in welcher der Liebesgedanke in den künftigen Menschensaaten und Geburten sich bereits reflektirt. Sie constatirt in dem relativen Gegensatz (Jakob und Esau) den unendlich großen Unterschied der Personen nach ihrer Qualifikation für das Reich Gottes, nicht aber den absoluten Gegensatz: Seligkeit, Verdammniß (V. 6—13). — Zweiter Beweis (aus der Zeit der Gesetzgebung): Die Thatsache der Verordnung. Die Vorherbestimmung des historischen Entwickelungsganges der Personen ist das freie Walten der Gerechtigkeit Gottes (Jehovah's) über die Personen. Sie ist nicht bedingt durch ein eigenwilliges menschliches Wollen und Laufen; sie bedingt sich aber selbst durch ihre Consequenz, gegenüber einem bestimmten menschlichen Verhalten, indem sie den einmal Begnadigten weiterhin begnadigt, ihm alle seine Erlebnisse zum Heil gereichen läßt, und indem sie den einmal sich Verhärtenden durch ihre Einwirkungen und Langmuth dem Gericht der Verstockung entgegenführt. Sie constituirt in dem unendlich großen Gegensatz von Begnadigten und Verstockten (Moses und Pharao) die Perspektive des Gegensatzes einer schließlichen Verherrlichung und Verwerfung, aber damit noch nicht diesen Gegensatz, das jüngste Gericht, selbst (V. 14—18). — Dritter Beweis (aus der Zeit der Entwickelung des alttestamentlichen Israel): a. Die Thatsache der Berufung. Das freie Walten der göttlichen Weisheit über dem φύραμα, oder geistigen Bildungsstoff der alten Welt, insbesondere Israel. Dieses Walten ist nicht bedingt durch Erbansprüche des historischen Israel, und hatte das Recht, aus dem Israel, wie es geworden war, durch eine allgemeine Christianisirung Gefäße der Ehre und der Unehre zu machen. Die Berufung bedingt sich aber

selbst durch den vorgefundenen Thatbestand, in dem sie die vorgefundenen Gefäße des Zorns, die schon zum Gerichte fertig sind, noch in großer Langmuth trägt, um durch ihr Bestehen und Widerstehen die volle Entfaltung der Herrlichkeit Gottes, seiner Geistesoffenbarung in Christo, über den Gefäßen der Gnade zu vermitteln. Damit constituirt sie den ökonomischen Gegensatz der neutestamentlichen Verstockung und des historischen Fluchgerichts über der größten Masse von Israel und einer gegenübertretenden unermeßlichen Entfaltung der Herrlichkeit seines Gnadenwaltens in der Heidenwelt. Dieser Gegensatz schließt aber, wie wir weiterhin vernehmen, die Möglichkeit der Begnadigung für einzelne Juden und der Verwerfung für einzelne Heiden nicht aus (V. 19—24). b. Der Beweis dieser Freiheit der göttlichen Berufung aus dem Alten Testament. Schon durch Hosea ist vorausgesagt: erstlich die Gleichstellung der Juden mit den Heiden in ihrer Verwerfung (V. 25). Zweitens die Gleichstellung der Heiden mit den Juden in der Begnadigung der Letzteren (V. 26). Ebenso ist schon durch Jesaias vorausgesagt: erstlich die Reduzirung der großen Menge Israels auf einen kleinen Rest bei seinem Hervorgehen aus dem Gericht (V. 27); aber auch zweitens die Gewißheit, daß ein solcher Rest aus einem durch Gerechtigkeitsmilde begränzten Gericht hervorgehen wird (V. 28 u. 29). — Vierter Beweis: Die Correspondenz des göttlichen Waltens über den Juden und Heiden mit ihrem ethischen Verhalten, oder mit dem Gegensatz des Glaubens und des Unglaubens. Die Consequenz aus dem ganzen Kapitel, wie sie der Geist des Apostels zieht (V. 30—33).

4. Die Schonung und die Entschiedenheit, mit welcher der Apostel sein Urtheil über den Fall Israels ausspricht, sein patriotischer, ächt menschlicher Schmerz (2 Kor. 12, 7—9) und seine prophetische Erhebung über denselben bis zur Erhabenheit gehören zu der Signatur des wunderbaren Gottesmannes.

5. Die Herrlichkeit Israels offenbart sich in der Correspondenz seiner großen sachlichen Heilsgüter mit seinen auserwählten Persönlichkeiten. Mit der persönlichen Linie der Väter bis zu Christus nach dem Fleische hin, dem Höhepunkt, in welchem sich Gottheit und Menschheit vereinigen, tritt die Linie der sachlichen Heilsgüter in Wechselwirkung. Ihr Fundament ist die Adoption Israels in Abraham zur Kindschaft. Darauf gründet sich zuerst der patriarchalische Gegensatz der δόξα oder des Offenbarungsengels Jehovah's und der Bündnisse, wobei das evangelische Moment mit Recht dem gesetzlichen Moment vorangestellt ist, dem Charakter der patriarchalischen Offenbarungsreligion gemäß; sodann der Gegensatz der mosaischen Periode, Gesetzgebung und Gottesdienst; und hier geht dem Charakter der Gesetzes-Oekonomie gemäß das gesetzliche Moment dem evangelischen voran. Beide Oekonomien (die patriarchalische und die mosaische) fassen sich dann wieder ebenso, wie das evangelische und gesetzliche Moment in den Verheißungen der prophetischen Periode, zusammen. Es ist schon bemerkt worden, daß ungeachtet dieser Artikulation jedes einzelne der genannten Attribute im allgemeinern Sinne der ganzen Theokratie eigen ist.

6. Es ist sehr zu beachten, daß bei der Erwählung V. 6—13 die Eröffnung des göttlichen Rathschlusses der Geburt der Kinder vorhergeht. Bei der Verordnung V. 14—18 dagegen tritt sie den schon vorhandenen Charakteren Moses und Pharao, gemäß der von ihnen eingeschlagenen Richtung gegenüber. Bei der Berufung V. 19—24 endlich folgt diese Eröffnung dem bereits vorgefundenen Thatbestande: Gefäße des Zorns, Gefäße der Gnade, hintennach. Daß die diesen Eröffnungen zum Grunde liegenden Rathschlüsse gleichwohl der Ewigkeit angehören, ergibt sich aus unserem ganzen Abschnitt Kap. 9—11. Sie gehören aber der Ewigkeit an als Rathschlüsse, die sich selbst bedingen im Einzelnen, wie sich Gott selber bedingt im Allgemeinen, den zu setzenden oder gesetzten Personen und ihren persönlichen Verhältnissen gegenüber. Der Rathschluß der Erwählung (oder der Liebe) kennt keine andere Bedingung als die, daß das einzelne Individuum nach dem Organismus der Glieder des Reiches Gottes in Christo zu definiren ist. Der Rathschluß der Verordnung (oder der Gerechtigkeit) bedingt sich dadurch, daß die Individuen in ihrer freien Selbstbestimmung für sich und für ihr Verhältniß zum Ganzen ihr besonderes historisches Schicksal und ihre besondere Führung bedürfen. Der Rathschluß der Berufung (oder der Weisheit) bedingt sich dadurch, daß er die Gerichte über den Unglauben selber zu Vermittelungen für die Förderung des Glaubens verwendet. Die Unterscheidung der älteren Theologie decretum prædestinationis, decretum gratiae, decretum justificationis hat die Erwählung und die Verordnung vermengt, wie dies überhaupt von Augustins Zeiten an geschehen ist. Ebenso hat sie übersehen, daß das decretum gratiae den Mittelpunkt des decretum prædestinationis bildet (Christus ὁ ὡρισμένος, Apostg. 10, 42; Röm. 1, 4). Das decretum justificationis hängt mit dem Rathschluß über die vocatio auf's innigste zusammen.

7. Wir haben schon anderwärts hervorgehoben, daß die Wunderblume der biblischen Erwählungslehre lange wie eine Aloe in dem schwertförmigen Stachelgewächs der kirchlichen Prädestinationslehre verschlossen, aber auch beschlossen gewesen ist, und daß es eine Aufgabe unserer Zeit ist, mit ihrer vollen Idee die volle Tiefe und Herrlichkeit der biblischen Lehre von der Persönlichkeit zu gewinnen, nicht aber in ihrer Abschwächung und Indifferenzirung durch altlutherische oder arminianisch-reformirte Bestimmungen die Lösung eines Räthsels zu suchen, zu dessen wahrer Lösung jede lebendige Unterscheidung von Individuen mehr beiträgt, als ein schulmäßiges Brüten über confessionelle Gegensätze. Lavaters Physiognomik kann in dieser Beziehung als eine läuternde Weiterbildung von Calvin und Zwingli betrachtet werden. Das Geheimniß der Prädestination wie das Geheimniß der Sühne, und jedes andere christliche Geheimniß reflektirt sich mitten im Leben.

8. Zu V. 1. Seligkeit und Herzeleid (Kap. 8, 39; 9, 1) in der Stimmung des Apostels nahe beieinander, wie in den Stimmungen des Herrn.

9. Zu V. 3. Ueber den Bann s. Näheres bei Thol. S. 472.

10. Der Patriotismus des Apostels ein tragisches Gefühl, untergeordnet der Herrschaft und dem Reiche Christi, und dadurch zum priesterlichen Gefühl verklärt.

11. Ueber die Schechina (doxa) s. die Note bei Thol. 477.

12. Ueber die Gottheit Christi und die betreffenden Stellen des Neuen Testaments, in denen er theils wirklich Gott genannt wird, theils so genannt zu werden scheint (Joh. 1, 1; 16, 28; 1 Joh. 5, 20;

Apostg. 20, 28. Unsere Stelle V. 5; Röm. 16, 27; Ephes. 5, 5; 1 Tim. 3, 16; 2 Tim. 4, 18; Tit. 2, 13; 1 Petr. 4, 11; 2 Petr. 3, 18; Offenb. 5, 13); vgl. Tholuck 482. Meine positive Dogm. S. 160 ff.

13. Biblische Doxologien: Röm. 1, 25; 9, 5; 11, 36; 16, 27 ꝛc.; 2 Timoth. 4, 18; 1 Petr. 4, 11; 2 Petr. 3, 18 u. A.

14. Zu V. 6. Nicht Alle von Israel sind Israel. Das gilt auch von jeder Nation, von jeder Confession, von jeder christlichen Gemeinschaft, wie es von den Reben des mystischen Weinstocks, Christus, im Allgemeinen gilt (Joh. 15, 2).

15. Die Kinder des Fleisches und die Kinder der Verheißung. S. Bibelw. Joh. 1, 13.

16. Ueber die theologischen Verhandlungen hinsichtlich der Prädestinationsfrage in unserem Abschnitt s. Thol. S. 490—506 und weiterhin.

17. Zu V. 15. Ueber den Begriff der Consequenz in dem Namen Jehovah's, sowohl in Bezug auf das Begnadigen als das Richten s. die Erläut. Es ist der Gerechtigkeit des Waltens Jehovah's gemäß, daß dem Aufrichtigen und Begnadigten auch das Gericht des Todes zum Leben gereicht, dem Verkehrten und Ungläubigen dagegen auch das Evangelium ein Geruch des Todes zum Tode wird. Die Consequenz Jehovah's liegt aber nicht darin, daß er abstrakte Willensbeschlüsse unabänderlich und in gerader Richtung durchsetzt, sondern daß er sich selber gleich bleibt, und darum den verschiedenen Stellungen des Menschen gegenüber auch eine verschiedene Stellung einnimmt; freilich der Consequenz der von ihm gesetzten und verwirklichten Prinzipien gemäß. Daher kann von einem Gereuen Gottes die Rede sein, z. B. in der Geschichte der Sündflut. Die Stellung der Menschheit zu Gott hatte sich so durchaus verkehrt, daß der Schöpfer zum Vertilger werden mußte. Vgl. Psalm 18, 25—28.

18. Ueber die Erinnerung der Aegypter an den Pharao, unter welchem Israel auszog, s. den Artikel: Aegypten, von Lepsius in Herzogs theol. Encyc. und Thol. S. 516. Ueber die Verstockungen Pharao's zunächst s. 2 Mos. 4, 21. Da hier das Verstockungsgericht im Ganzen verkündigt wird, so entscheidet die Stelle nicht über die Folge der Momente. Gleiches gilt von Kap. 7, 3. Dann erst folgen die historischen Momente. Zuerst wird Pharao nun verstockt durch die Gegenwirkung der Zauberer, Kap. 7, 13. 22. Eine bezeichnende Erklärung der freien Selbstbestimmung Pharao's in dem letzteren Falle s. Kap. 7, 23. Kap. 8, 15 heißt es dann: Pharao verhärtete sein Herz und hörte nicht. Und nun wird sein Herz verstockt, sogar trotz der Warnung der erschreckten Zauberer, Kap. 8, 19. Wiederum Kap. 8, 32: Pharao verhärtete sein Herz. Aehnlich Kap. 9, 7—Kap. 9, 12 heißt es aber: Jehovah verstockte das Herz Pharao's. Dagegen Kap. 9, 34 wieder Selbstverhärtung, die dann als Gericht bezeichnet wird, V. 35. Kap. 10, 27 verstockt ihn wieder der Herr. Ebenso Kap. 11, 10; 14, 8. — Was nun diese ganze Folge von Momenten betrifft, so ist die atomistische Exegese der älteren Zeit mit Veranlassung gewesen, daß man das Ganze fatalistisch gedeutet hat. Zunächst aber müssen wir die prophetischen Verkündigungen des Verstockungsgerichts als Uebersichten über den ganzen Verlauf von den historischen Momenten unterscheiden. Was nun die historischen Momente betrifft, so ist im Allgemeinen sehr zu beachten, daß die Verstockung nicht ein einzelner Akt ist, sondern eine lange Folge von Akten, welche auf momentane Erschütterungen und Scheinerweckungen folgen. Die Verstockungsmomente selbst aber theilen sich in drei Hauptakte: 1) wird Pharao verstockt durch die Zauberer; 2) verstockt er sich selbst; 3) verstockt ihn der Herr. Ferner kommt in Betracht, daß er sich allemal verstockt, wenn er wieder Luft bekommen hat nach den Strafgerichten. Dabei ist aber noch besonders die Folge seiner Bußäußerungen aus Furcht (attritio, nicht contritio) zu beachten. Der Ausgangspunkt ist Pharao's trotzige Frage: Wer ist der Herr? Kap. 5, 2. Dann fordert er den Wunderbeweis, Kap. 7, 7—10. Die erste Plage nimmt er nicht zu Herzen, weil die Zauberer dazu thun, Kap. 7, 22 u. 23. Die erste Erschütterung und ihre charakteristische Aeußerung, Kap. 8, 8. Aehnliche Bewegung V. 28. Erstes Bekenntniß der Sünde, Kap. 9, 27 und 28. Zweites Kap. 10, 16. Bezeichnend ist noch, daß Pharao die Plagen, die ihn und sein Haus am wenigsten betreffen, auch am wenigsten beachtet. Dies gilt von der ersten Plage, auch von der dritten; die zweite und vierte dagegen, die ihn selber belästigen, beachtet er mehr. Um die Viehseuche kümmert er sich auch nicht; die Blattergeschwüre scheinen ihn selbst zu verschonen. Die Donnerschläge und Hagelschläge dagegen erschüttern ihn; ebenso die Heuschreckenplage, minder die Finsterniß. Am Ende bricht der Tod des Erstgeborenen für den entscheidenden Augenblick den Trotz des Tyrannen, ohne ihn bekehren zu können. Und aus diesem wundervollen Gewebe von menschlichen Verschuldungen und göttlichen Gerichten hat man ein einfach massives fatalistisches Verhängniß gemacht. Ganz willkürlich bestreitet Meyer die Erklärung Olshausens, die Verstockung setze die Anfänge des Bösen bereits voraus. Das ὃν θέλει widerstreitet dem nicht, denn Gott kann den Menschen vor seiner Verstockung sterben lassen. Auch die Bestimmungen des Calov über die Verstockung, Gott verhärte den Menschen nicht ἐνεργητικῶς, sondern 1) συγχωρητικῶς, propter permissionem; 2) ἀφορμητικῶς, propter occasionem; 3) ἐγκαταλειπτικῶς; 4) παραδοτικῶς, hat Meyer nicht gewürdigt.

19. Gleichwie sich Pharao an den Glaubensakten des Moses immer mehr verstockte, wurde Moses durch die Glaubensprüfungen, welche ihm die Verstockungen Pharao's, d. h. die scheinbaren Fehlschlagungen seiner Wunderthaten bereiteten, immer mehr im Glauben gefördert und befestigt. Dies ist ein Grundgesetz des Reiches Gottes. Das Reich der Finsterniß entfaltet sich in seiner Wechselwirkung mit dem Reiche des Lichts, aber auch dieses in seiner Wechselwirkung mit Jenem.

20. Die Erklärung Tholucks über Erbarmung und Verstockung, S. 523, stimmt mit der älteren lutherischen Dogmatik. Meyers Resumé S. 310. Er bestreitet diejenigen, welche dem Apostel einen Selbstwiderspruch zur Last gelegt haben, Determinismus und Freiheit (Reiche, Köllner, Fritzsche ꝛc.); meint aber selber, das metaphysische Einheitsverhältniß zwischen der Allwirksamkeit Gottes und der Freiheit des Menschen sei der christlichen Reflexion unfaßbar, daher könne man von der Einen, für sich betrachtet, immer nur so reden, daß die Andere durch unser Räsonnement aufgehoben zu werden scheine. Dies ist aber weder der Fall, wenn in rechter Weise von der menschlichen Freiheit, noch wenn in rechter Weise von der freien Gnade Gottes die Rede ist. Die erstere setzt die Abhängigkeit von Gott voraus; die letztere

fordert den Glauben. Ist auch die Allwirksamkeit Gottes nicht bedingt durch den Menschen, so bedingt sie doch als persönliches Walten sich selber dem Menschen gegenüber, sobald er durch die Erwählung gesetzt ist, nach Maßgabe des Entwickelungsstadiums, worin der Mensch sich befindet. Man kann auch sagen, der eine Rathschluß Gottes explizirt sich nach Kap. 8, 29 u. 30 in fünf Rathschlüsse, und diese bedingen sich unter einander. Wäre der Rathschluß der Erwählung eine absolute Bestimmung über Seligkeit und Verdammniß, so gäbe es keinen eigenthümlichen Rathschluß der Verordnung oder historischen Vorherbestimmung; Gott wäre dem Moses gegenüber nicht mehr frei, zu sagen: welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig. Wäre dann aber der Rathschluß der Verordnung absolut, so könnte von einem neuen Rathschluß der Berufung nicht mehr ernstlich die Rede sein, noch weniger von einer freien Idee der justificatio, sowie der glorificatio. Der göttliche Rathschluß in Bezug auf das jüngste Gericht hat sich selber durch die Natur aller vorangehenden Rathschlüsse bedingt. Und nur so bleibt Gott ein freier Gott, wogegen man einen unbedingten Prädestinationsrathschluß selber zu einer sachlichen Gottheit machen würde, welche den persönlichen Gott gebunden hätte. Es ist nun aber ganz gemäß dem Wesen der Religion, dem wirklichen Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, daß die Wahrheit jeder menschlichen Anmaßung, jedem irreligiösen Anspruch Gott gegenüber die Erhabenheit des göttlichen Rechtes geltend macht. Dem Anspruch auf ein leibliches Erbrecht im Reiche Gottes tritt die freie Macht der Erwählung gegenüber; dem Anspruch auf das Verdienst der Werke die freie Macht der Gnade in ihrem historischen Walten; dem Anspruch auf Beide die freie Macht der göttlichen Berufung in den ökonomischen Verhältnissen des Reiches Gottes. Ist es zu dem Punkte gekommen, daß sich der Mensch einen Gott konformiren will, dem er selbständig gegenübersteht, ja, den er mit seinen Rechten zu binden meint, so tritt ihm Gott selber in seiner Wahrheit gegenüber als der Gott, der in absolut freier Macht über ihm steht, vor dem er ist wie ein Nichts oder wie der Thon in der Hand des Töpfers. Bis zu diesem Punkte mußte Paulus den jüdischen Anmaßungen gegenüber auf die Majestät Gottes rekurriren. In dem gleichen Falle befanden sich schon die Vorläufer der Reformation, besonders aber die Reformatoren selbst. An die Stelle der Abstammung von Abraham war hier die kirchliche Tradition getreten; an die Stelle der levitischen Werkheiligkeit die kirchliche Werkheiligkeit; das selbstgerechte Geschöpf fing an, seinem Schöpfer Gesetze vorzuschreiben. Der Wahrheit gemäß also kehrten die Reformatoren das Verhältniß um: Gottes Walten und Gnade ist Alles, das angemaßte Recht und Verdienst des Menschen ist nichts. Daß sie dabei in der Theorie, die aber nur ein Kapitel ihres Systems war, bis zur Negation der menschlichen Wahlfreiheit kamen (der spätere Melanchthon ausgenommen) und mit ihren ethischen Grundsätzen in Widerspruch geriethen, war theils ein Tribut der Schwachheit, den sie ihrer Abhängigkeit von dem katholischen Augustin entrichteten (Starke Ausdrücke von Calvin und Zwingli s. Thol. S. 528), theils die falsche Consequenz aus einem tief berechtigten religiösen Gefühl. Daß Gottes Weltregiment ein alle sittlichen Ereignisse überwaltendes und durchwaltendes Regiment sei, daß auch die Sünde nicht blos zugelassen, sondern als Thatsache in den Plan Gottes aufgenommen und verhängt sei, lehrten sie mit Recht; nur die Unterscheidung zwischen der Sünde als bösem Rathschlag des Herzens, der lediglich dem Menschen angehört, und der Sünde als Thatsache, als einer Thatsache, worin die innere Sünde selbst schon ironisirt, gefangen und gerichtet ist, hatten sie noch nicht gefunden, wie zu ihrer Zeit schon Sebastian Frank, später aber auch die orthodoxen Kirchenlehrer, wie Breitinger, Voetius u. A. S. Sprüchwörter 16, 1 ff. Der Apostel selber dagegen hat die Lehre von der absoluten Rechtsmacht Gottes verknüpft mit der Lehre von der Bedeutung des Glaubens, zunächst aber mit der Erklärung, daß Gott sein historisches Gericht in Langmuth verzögert und das vorhandene Verstockungsgericht zu einem Medium des Erbarmens gemacht habe. — „Das Volk, der Thon in Gottes Hand," ein wiederkehrender biblischer Ausdruck. S. Tholuck 530; dazu die Note S. 532. Ebenso S. 536.

21. Die Verkettung von Gericht und Erbarmen, welche in den Thatsachen der Heiligen Schrift wie in ihrer Lehre durchweg hervortritt, ist von der populär-kirchlichen Vorstellung nicht genug erfaßt und benutzt worden, und dies ist ein Hauptquell ihrer Hemmnisse und Gebrechen. Gerechtigkeit und Gnade werden angesehen als nebeneinanderstehende Offenbarungsweisen Gottes. Gericht und Erbarmen sollen einander absolut ausschließen. Die Schrift verknüpft beide Thatsachen auf mehrfache Weise. Erstlich ist die Versöhnung der Menschen selbst im Ganzen und im Einzelnen, im Innern wie im Aeußern, durch ein Gericht bedingt, welches zwischen dem alten und neuen Leben scheidet. Zweitens wurde auch die Entfaltung der Erlösung und ihrer Anstalten, der Theokratie und der Kirche durch Gerichtsakte bedingt, welche zwischen alten und neuen Zuständen scheiden. Drittens scheidet das Gericht auch von der Sündflut an zwischen einem alten und neuen Geschlecht und vermittelt die Erlösung des zweiten durch die immer noch bedingte Verwerfung des ersteren. Auch in dem Endgericht sogar wird die Vollendung des Himmels durch die Ausscheidung der Bösen bedingt sein. Matth. 13, 43.

22. Mit der vorhin erwähnten Befangenheit hängt es zusammen, daß man sich die Gerechtigkeit immer nur gedacht hat in der äußersten Consequenz der Strenge, nicht aber auch in der Richtung der Schonung, der Milde. Diese Bedeutung hat aber der Begriff der Gerechtigkeit in der Schrift zum öftern (s. Matth. 1, 19; 1 Joh. 1, 9) und so auch in unserer Stelle V. 28. Vgl. auch das Bibelwerk zu Kap. 3, 26.

23. Die Stelle V. 31 gewinnt nur in ihrer Pointirung nach der von uns vorgezogenen Lesart die volle Bedeutung. Die Werkgerechtigkeit der Juden war als solche nicht einmal ehrliche Werkgerechtigkeit, sondern eine Gerechtigkeit des Pochens auf die Betreibung der Satzungen, also ein Verfehlen des wahren *νόμος* selbst. In ähnlichem Sinne schildert Jakobus den Orthodoxismus der Juden (s. das Bibelw.). So ist es auch mit der kirchlichen Werkgerechtigkeit des Mittelalters; ihr Schwerpunkt liegt nicht in der gesetzlichen Treue, sondern in dem fanatischen Eifer, die Satzungen immer mehr zu expliziren und zu verschärfen. Und so war auch der Orthodoxismus des 17. Jahrhunderts nicht Strenge in der Bekenntnißtreue, sondern Eifer für die satzungsmäßige Ausdehnung und Verschärfung der Bekenntnißformeln.

Ueberall centrifugale Abwendungen von dem einheitlichen Grundgedanken und Grundquell.

24. Israel ist auch in seinem verschuldeten Fluchverhängniß ein Typus der verschuldeten Fluchverhängnisse im nationalen Leben wie in dem kirchlichen Leben der Völker.

25. Die Ergänzung von Röm. 9 liegt in Kapitel 10 und 11.

Homiletische Andeutungen.

(Zu Kap. 9, V. 1—5.)

Der Schmerz des Apostels um seine Brüder: 1) Ein großer Schmerz, so daß er wünscht, für sie von Christo verbannt zu sein; 2) ein natürlicher Schmerz, weil sie a. seine Gefreundete sind nach dem Fleische; b. Israeliten sind, welchen die Kindschaft ꝛc. gehört (V. 1—5).

Eine apostolische Betheuerung (V. 1). — Worte haben nur dann Kraft, wenn unser Gewissen im Heiligen Geiste uns Zeugniß gibt, daß wir die Wahrheit in Christo sagen (V. 1). — Das Zeugniß des Gewissens im Heiligen Geiste ist für uns ein Zeugniß, daß wir die Wahrheit in Christo sagen (V. 1). — Edle Traurigkeit und edler Schmerz (V. 2). — Die Bereitwilligkeit des Apostels, das Höchste für seine Brüder einzusetzen (V. 3). — Der Unterschied zwischen Israeliten und Juden (V. 4). — Was besitzen die Israeliten? 1) Den ganzen Alten Bund mit allem seinem Bundessegen; 2) die Väter; 3) durch die Väter gehört ihnen zunächst (Joh. 4, 22) auch Christus seiner menschlichen Abstammung nach (V. 3—5).

Starke, Cramer: In wichtigen Dingen zur Ehre Gottes und Beförderung des Nächsten Heils mag man wohl schwören (Jes. 19, 18; Jer. 12, 16); aber aus Leichtfertigkeit eine Sache bei Gott betheuern, ist ein Mißbrauch des Namens Gottes (2 Mos. 20, 7) (V. 1). — Die Heiligen sind keine stoischen Holzblöcke (!); darum sollen wir auch traurig sein mit den Traurigen und fröhlich mit den Fröhlichen (V. 2). — Die Liebe hat gewisse Stufen und kann Einer mit gutem Gewissen seine Blutsfreunde und Verwandten in der Liebe Andern wohl vorziehen (V. 3). — Nov. Bibl. Tub.: Nichts betrübt die Frommen mehr, als das Verderben der Gottlosen. Absonderlich ein treuer Hirt kann nicht anders, als mit Betrübniß und Thränen davon reden (V. 2). — Hedinger: Das heißt Lieben! Hätten wir nur den geringeren Grad, 2 Mos. 32, 32.

Gerlach: Schön sagt Calvin: „Es steht mit diesem Wunsche des Apostels nicht in Widerspruch, daß er wußte, seine Seligkeit sei durch Gottes Erwählung, die nicht trügen könne, gewiß. Denn wie immer eine solche glühende Liebe gewaltsam hervorbricht, so sieht sie nichts an und berücksichtigt nichts, als ihr Ziel allein" (V. 1—5).

Lisco: Des Apostels Schmerz über Israels Unglauben (V. 1—5). — In Christo wurde Alles! was Israel schon hatte, verklärt und erfüllt; wie wichtig war es daher, an ihn zu glauben, den die Vorbilder verkündigt hatten und der Gnade und Wahrheit brachte, Joh. 1, 16 u. 17.

Heubner: Betheuerung der Liebe des Apostels gegen sein Volk (V. 1—5). — Nur ein durch Gottes Gnade geheiligtes Gemüth kann Kummer empfinden über den geistigen Verfall Anderer. Der Unbekehrte ist gleichgültig bei dem moralischen Elend des Nächsten. Das ist die heiligste Trauer — die um Andere (V. 2).

Besser: In der ganzen Heiligen Schrift gibt es keine zweite Stelle, wo wie an dieser das tiefste Schmerzensdunkel dicht neben der hellsten Freudensonne lagert. Mit des Glaubens Flügeln ist Paulus aufgefahren in die Höhe, von wo aus er alles Reich der Welt und des Teufels zu seinen Füßen liegen sieht, und geborgen in der felsenfesten Liebe Gottes in Christo Jesu hat er ein Triumphlied im höheren Chor gesungen. Da hält er inne, und als Einer, der noch im Lande der Schmerzen und Thränen wohnt, schließt er gerade an dieser Stelle seinen Brüdern das tiefinnerliche, verborgene Weh seines Lebens auf, mit feierlicher Betheuerung dessen, wofür er nur Gott zum Mitwisser hatte (V. 1). — Der selige Bengel sagt: „Seelen, welche noch ungefördert sind, fassen Pauli Wunsch nicht. Man soll nicht leichtlich urtheilen über das Maß der Liebe in Mose und Paulo. Das Mäßlein unserer Gedanken von Liebe ist dafür zu knapp, wie ein Knabe den Heldengeist eines Feldherrn nicht begreift" (V. 3). — Nicht Jakobiten, sondern Israeliten, Gotteskämpfer, hießen die Nachkommen des Erzvaters, der vom Herrn den Segen über seinen Samen erfleht hat, daß derselbe genannt werde nach seinem und seiner Väter Abraham und Isaak Namen (V. 4). — Acht Güter des Hauses Gottes zu vier Paaren verbunden (V. 4 u. 5.).

(Zu V. 6—33.)

a. Zu V. 6—13. Wer sind die wahren Israeliten? 1) Keineswegs Alle, die von Israel sind oder die Abrahams Same sind, die Kinder nach dem Fleische; sondern vielmehr 2) die Kinder der Verheißung, die Gott nach seinem Vorsatze frei erwählet hat (V. 6—13). — Nicht auf leibliche Abstammung kommt es bei der Gotteskindschaft an, sondern auf die Gnade des Berufens ohne Verdienst der Werke (V. 6—13). Gottes Wort (Verheißung) ist nicht darum aus, weil Viele nicht Israeliten, d. h. der Verheißung nicht theilhaftig sind (V. 6—8). — Auch unter uns ist Gottes Wort nicht darum aus, weil Viele, die evangelisch heißen, nicht evangelisch sind (V. 6—8). — Wie der Apostel der Glaubensgerechtigkeit, Paulus, an den Bußprediger Johannes erinnert. Vgl. V. 6—8 mit Matth. 3, 9. — Die Kinder der Verheißung: 1) Der Sohn Abrahams, Isaak; 2) der Sohn der Rebekka, Jakob-Israel (V. 9 u. 10). — Das Geheimniß der Erwählung und Verwerfung (V. 10—14). — Nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers! Ein Wort 1) zur Demüthigung; aber auch 2) zum Troste (V. 12). —

Starke: Gott siehet nicht auf das fleischliche Verdienst, äußerlichen Vorzug und Vorrechte in Austheilung seiner Gnade und geistlichen Güter, 1 Kor. 15, 10 (V. 12). — Hedinger: Gottes Wort hat immer seine Erfüllung auf einem oder anderem Weg, Jer. 32, 42 (V. 6). — Hüte dich! deine Hoffnung der Seligkeit auf Geburt, äußerliche Kirche und das bloße Scheinwerk zu stellen. Inwendig muß der Christ und Abrahams Erbe sein (V. 7). —

Spener: Mit dieser Instanz (V. 8. 9) hatte Paulus genug gezeigt, daß es also mit der leiblichen Geburt nicht ausgemacht sei und daß also auch unter den Nachkommen Israels nicht Alle nothwendig das Volk des Bundes sein müßten. Dieweil man aber hätte sagen mögen: Ismael ist von der Magd geboren und hat mit seinem bösen Leben, da er ein Spötter war, solche

Würde verloren, — so fährt Paulus fort und zeigt an dem Exempel Esau's und Jakobs, daß es in Gottes freier Willkür stehe, welchen er gewisse Vorzüge und Wohlthaten im Geistlichen oder Leiblichen erweisen wolle, worin er nicht sehe auf die Werke (V. 10—13).

Roos: Kinder der Verheißung sind solche, die durch eine geglaubte göttliche Verheißung Gottes Kinder und der ächte Same Abrahams geworden sind (V. 8—11). — Eine Wahl schließt das Vorhersehen des Glaubens und der Werke nicht aus, hingegen geht sie immer vorher und der Glaube und das Gutesthun folgt hernach. So wählt man einen Soldaten, ehe er eine Probe der Tapferkeit abgelegt hat; man wählt ein Kind, um es an Kindesstatt anzunehmen, ehe es eine kindliche Dankbarkeit bewiesen hat. Man hofft die Erweisung der Tapferkeit und Dankbarkeit. Was aber bei den Menschen ein Hoffen ist, ist bei Gott ein Vorhersehen. Nur soll man nicht sagen, daß bei einer Wahl der Wählende durch schon geschehene Werke bewogen worden sei. Nicht aus schon geschehenen Werken Jakobs folgte der Ausspruch Gottes, sondern er folgte aus dem Liebeswillen Gottes, der keines Dinges bedarf, den kein Geschöpf in eine Verbindlichkeit setzen kann, und der nicht innerlich von Haß in Liebe übergeht (V. 11—13).

Gerlach: Wie der Vorzug Jakobs vor dem Esau und der Israeliten vor den Edomitern, von Gott schon vor der beiden Stammväter Geburt ausgesprochen war, also keineswegs auf einem Geburtsvorrechte oder Verdienste, was Jakob voraus gehabt, beruhen konnte; ebenso ist freie Gnade die Verleihung der Rechtfertigung durch Christum; sie beruht nicht auf vorausgesehenen Tugenden oder Verdienste dessen, der sie empfängt, sie läßt keinen Anspruch irgend einer Art gelten (V. 11—13).

Lisco: Die Absicht des Apostels ist, zu beweisen, daß Gott, fern von aller Willkür, mit höchster Liebe, Heiligkeit und Weisheit, ohne sich an Naturgesetze (Erstgeburt, Nachkommenschaft Abrahams) oder an die engen Gränzen einer gewissen Abstammung zu binden, in der Leitung der Völker verfährt und jetzt dieses, jetzt jenes zum Evangelium beruft, wie einst zur Theilnahme an den Vorrechten des alten Bundesvolkes. Rechtliche Ansprüche an das Heil in Christo hat der Israelit, als solcher, wegen seiner natürlichen Abstammung folglich nicht, wie sich das aus den beigebrachten Beispielen ergibt. In Christo sind auch Esau's Nachkommen, ja alle Heiden, zum Heil berufen, daher ist hier offenbar Esau's Verwerfung nicht als eine ewige angesehen und Jakobs Bevorzugung hat das endliche Heil beider von Esau und Jakob abstammenden Völker zum Endzweck (V. 11—13).

Heubner: Man muß festhalten: 1) Pauli Rede ist ganz individuell oder national, geht ganz auf Israel, um den trotzigen Stolz Israels niederzuschlagen. 2) Es ist nicht die Rede von ewiger Gnadenwahl und Verwerfung der Menschen überhaupt, sondern von der Berufung eines Volkes durch den äußeren Ruf, durch Offenbarung, und von der Wiederverwerfung eines solchen Volkes (V. 6—13).

b. Zu V. 14—18. Ist Gott ungerecht? Dieser Einwurf wird von Paulus widerlegt: 1) Durch Hinweisung auf das Wort Gottes an Mose; 2) durch Hinweisung auf ein solches an Pharao (V. 14—18). — Moses und Pharao: 1) Moses, ein Beispiel der Gnade und des Erbarmens Gottes; 2) Pharao, ein Beispiel der Verstockung; 3) beide zusammen Beispiele der freien Wahl Gottes (V. 14—18). — Worauf kommt es an, wenn wir selig werden sollen? 1) Nicht auf unser Wollen oder Laufen; sondern 2) auf Gottes Erbarmen (V. 16). — Die unbedingte „Freimacht" Gottes (V. 18).

Starke: Gott ist und bleibt gerecht, ob er wohl dieses und jenes nach seinem freiherrlichen Willen und Wohlgefallen einrichtet (V. 14). — O großer überschwänglicher Reichthum der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit! nach welcher er Alles thut, was er den Menschen Gutes erzeigt, ohne Absicht auf einiges Verdienst, Hoheit, Würde, Ansehen (V. 15). — Hedinger: Eigen rennen, laufen, wirken, schwitzen, Gottesdienst erfinden, Bußzuchten oder Geißeln, in die Klüfte kriechen, Säcke anlegen, thut nichts zur Sache, Gott muß das Herz aufschließen; und wenn er anklopft, thue ihm auf. Den Schlüssel hat er selbst, du die Hände und Kraft von ihm, aufzusperren (V. 16). — Großes Gericht, die Verstockung. Viele sind darin und wissen's nicht (V. 17). Spener: Also stehet Gottes Willen ganz frei und ungebunden an einiges Werk, und er hat Macht, sich zu erbarmen oder nicht zu erbarmen, wie er will, ohne daß wir des Unterschiedes genugsame Ursachen finden könnten, obwohl er selbst, als der weise und heilige Gott, nichts ohne heilige Ursache thut, so daß auch seine freieste Macht, was sie will und thut, also will und thut, wie es seine Weisheit zu seinem Preis vorträglich erkennet. Denn da die Menschen, welche Verstand haben, sich ihrer Freiheit nicht dumm und unbedachtsam gebrauchen, sondern Alles mit Bedacht und vernünftiger Wahl thun, auch wo sie in der unbeschränktesten Freiheit stehen, wie sollten wir denken, daß der weiseste Gott ohne ganz heilige Ursachen erbarme und verstocke; anders, als es seiner Güte, Gerechtigkeit und Majestät gemäß, aber über unseren Verstand ist? Daher soll es uns genug sein: Der Herr, der Heilige und Gerechte, der nichts Böses wollen kann, der will es also.

Roos: Zu V. 16: Moses wollte die Herrlichkeit Gottes sehen; dieses Wollen aber hätte dieses Sehen nicht erzwungen. Moses lief mehr als einmal auf den hohen Berg Sinai hinauf und wieder herab; aber dieses Laufen hätte das, warum er bat, nicht als einen Lohn verdient. Gott kam seinem Wollen mit Erbarmen entgegen: er krönte seinen Gang auf den Berg Sinai aus Erbarmen mit einer ungemeinen Wohlthat. — Gerlach: Zu V. 16: Paulus ermahnt anderwärts (1 Kor. 9, 24—27; Phil. 3, 12—14) auf's entschiedenste zum Wollen und Laufen; aber zu einem Wollen, dessen Seele Gottes Erbarmen gegen den Sünder, zu einem Laufen, dessen Kraft Gottes erneuernde Gnade ist.

Lisco: Letzter und einiger Grund der Theilnahme am Gottesreich ist und bleibt Gottes Erbarmen (V. 16). — Pharao konnte durch alle seine Versuche die Vollziehung der göttlichen Rathschlüsse nicht hindern, sondern ward vielmehr selbst, wider seinen Willen, ein Werkzeug zu ihrer Ausführung; folglich verherrlichte sich Gott an dem widerspenstigen Könige, der seiner gerechten Strafe nicht entging (V. 17). — So erweist denn Gott mit unbeschränkter Freiheit Gnade, wem er will; und verstocket, welchen er will, d. h. er läßt seine Gnade auch zum Verderben gereichen, denen nämlich, die wie Pharao für alle Belehrungen und Führungen Gottes unempfänglich sind; und so kann es den ungläubigen Juden auch gehen, daß sich Gott mit seiner Gnade von ihnen

wegwendet, wenn sie das Evangelium verschmähen, wie einst Pharao Gottes Willen verachtete (V. 18).

Heubner: Kein Volk kann sich's selbst geben, daß es Volk Gottes werde (V. 16). — Die Demüthigung übermüthiger Tyrannen ist eine Verherrlichung Gottes (V. 17). — Verhärtung ist also nie ein blindes absolutes, sondern allemal ein gerechtes Verhängniß Gottes über solche, die lange allem Rufen Gottes widerstanden haben. Pharao würde nicht verhärtet worden sein, wenn nicht viele Grausamkeiten vorher sein Herz schon verhärtet hätten (V. 18).

Besser: „In Summa," sagt Luther (W. XXII, 745): „Es ist Alles geredet wider die Hoffärtigen. Wem Ich's gebe, der soll es haben, ihr sollt Mir's nicht abgewinnen mit euerer Heiligkeit. Was soll Er nun mehr thun? Sagt Er doch: ihr sollt's haben. Wenn ihr's aber sucht und wollet's haben aus Gerechtigkeit und euerer Frömmigkeit willen, das kann und will ich nicht haben und leiden, ehe will ich Alles zerreißen und austilgen, beide Priesterthum und Königreich, auch Mein Gesetz. Versteht ihr euch aber Gnade zu Mir, so sollt ihr's haben" (V. 16). — Wer noch zu sagen sich vornimmt: „Gott hat sich meiner erbarmt, weil ich nicht bin, wie Pharao war," der hat dem Römerbriefe noch nicht Recht gegeben; umgekehrt hält es sich: Weil Gott sich meiner erbarmt hat, darum bin ich nicht wie Pharao, sondern wie Moses (V. 18).

c. Zu V. 19—29. Wer bist du, o Mensch, daß du mit Gott rechten willst? 1) Besinne dich, daß du nur das Werk bist, er aber der Meister ist; 2) beuge dich daher unbedingt unter seinen Machtwillen (V. 19—21). — Was bezweckt Gott bei seiner unbedingten freien Wahl? 1) Auf der einen Seite seinen Zorn zu erzeigen und kund zu thun seine Macht; 2) auf der andern aber auch eben damit um so mehr den Reichthum seiner Herrlichkeit zu offenbaren (V. 22—29). — Von den Gefäßen des Zorns und von den Gefäßen der Barmherzigkeit (V. 22—24). — Wer sind die Gefäße der Barmherzigkeit? Alle Berufenen; nicht allein 1) aus den Juden, sondern auch 2) aus den Heiden (V. 24). — Hosea und Jesajas als Zeugen der über Juden und Heiden sich erbarmenden, berufenden Gnade Gottes: 1) Hosea; 2) Jesaja (V. 25—29).

Luther: Obwohl das mehrere Theil dahinfällt und ungläubig bleibet, wird er sie doch nicht Alle fallen lassen, sondern die Uebrigen erhalten und durch sie sein Wort und Gnade desto reichlicher ausbreiten, dadurch sie gerecht und herrlich werden (V. 28).

Starke: Gott handelt in dem Wege zur Seligkeit mit den Menschen nicht nach dem unbedingten Rathschluß seines Willens und unumschränkter Gewalt, sondern in einer gewissen Ordnung, bei welcher sie, mit der vernünftigen Seele geadelt, die Freiheit behalten haben, zu gehorsamen oder zu widerstehen (V. 29). — Auch Lehrer und Prediger müssen in Bestrafung der Gottlosen gehörige Sanftmuth beweisen, nicht aber allezeit die auserlesensten Schimpf- und Schmähworte zusammensuchen und sie als einen Platzregen auf sie ausschütten (V. 26). — Verzage nicht, sitzest du im Elend; es kann dir ein Licht aufgehen lassen der barmherzige und gnädige Herr, Ps. 112, 4 (V. 25). — Hedinger: Langmuth Gottes, sei gepriesen! wie viel tausend Höllenbrände trägest du? Du bist und bleibst gerecht mein Gott! Ps. 103, 8 (V. 22).

— Lange: Willst du ein rechtes Gefäß der Gnade sein, so nimm aus der Fülle Jesu Gnade um Gnade (Joh. 1, 16). Laß die Liebe Gottes ausgegossen werden in dein Herz durch den Heiligen Geist (Kap. 5, 5), und damit du dem Hausherrn brauchbar seiest und ein geheiligt Gefäß zu seinen Ehren, so suche dich zu reinigen von der Gemeinschaft aller unreinen Gefäße (V. 23).

Spener: Von den Gefäßen der Barmherzigkeit sagt der Apostel, daß Gott sie bereitet habe zur Herrlichkeit. Er ist nicht nur sonst ihr Schöpfer, sondern auch, daß sie Gefäße seien seiner Barmherzigkeit, das ist sein Bereiten. Aber von den Gefäßen des Zorns sagt er nicht, die Gott bereitet hat zur Verdammniß, sondern die da zugerichtet sind zur Verdammniß, die sich selbst dazu zugerichtet und verderbt haben, daß also ihre Verdammniß nicht von Gott komme, sondern allein, daß er ihnen mit Geduld lange zusehe, wie dem Pharao und sie endlich um so heftiger strafe. Damit wird seine Herrlichkeit, Macht, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit offenbar, ohne daß eines wider das andere streitet (V. 22 u. 23). — Roos: Die große Geduld, von welcher Paulus redet, beweist, daß Gott keine Lust an dem Verderben der Gefäße des Zorns habe, weil er sie, wenn er wollte, immer bälder in das Verderben hingeben könnte, als er wirklich thut; der wirksame Beruf aber, der an Gefäße der Barmherzigkeit aus den Juden und Heiden ergeht, beweist, daß Gott weder wider das Judenvolk, noch wider die heidnischen Nationen einen vorausgefaßten Haß habe und nur sein Beruf einen Unterschied unter Gefäßen des Zorns und der Barmherzigkeit mache (V. 22—24). — Gerlach: Es ist stets zu bedenken, wie Gott, wenn er sich erbarmet und wenn er verstockt, auf verschiedene Weise handelt; im ersten Falle erschafft er durch seine Erbarmung das Gute im menschlichen Herzen; im zweiten entzieht er dem Menschen sein göttliches Licht und Leben, weckt aber nicht selbst das Böse in ihm, sondern gibt dem im Menschen vorhandenen Bösen nur die Gestalt und den Gang, der ihm zum Heil der Welt nothwendig erscheint. Daß der Mensch in dem Erbarmen, wie in dem Verstocken eine ganz gleiche Thätigkeit Gottes, nämlich blos seine Willkür sieht, ist seine eigene Schuld, da er Gottes erbarmender Liebe durch seine Ansprüche sich verschließt (V. 21)

Lisco: Die ganze Menschheit, nicht blos Israel, wie dieses wähnte, ist gleichsam der Thon, woraus Gott nach freier Wahl zur Theilnahme am Himmelreich wählt, und er ist nicht an Israel gebunden, daß er nur dies, nicht aber die Heiden dazu bestimmen könnte (V. 20 u. 21).

Heubner: Gott gibt einem Volk, ehe er's verwirft, langmüthig Zeit zur Buße (V. 19—23). — Insbesondere zu V. 19: Der allgemeine Einwand aller Deterministen, Fatalisten und Absolutisten: „Wie kann der Mensch frei sein, da er in seiner Existenz und in der Bildung und Veränderung seines Geistes ganz von Gott abhängt?" ist hier von der besonderen Seite dargestellt: Wie kann dem Menschen Sünde zugerechnet werden? Warum zürnt ihm — straft ihn Gott? Er ist ja nur, was Gott aus ihm macht! Wer kann Gott widerstehen? Dieser Einwurf wird noch häufiger gehört in dieser Modification: Der Mensch wird Alles, je nachdem er erzogen, gebildet, in günstige oder in ungünstige Lage versetzt wird. Wir werden auf diesen Einwurf etwa so ant-

worten können: Ob auch der Mensch nicht selbst sein Schicksal leitet und ob auch dieses mit Einfluß auf seine Bildung hat, so ist er doch damit nicht gezwungen; es wirkt das Aeußere nicht unwiderstehlich auf ihn. — Paulus antwortet nicht so, sondern V. 26: „Ja, lieber Mensch ꝛc.“ — Zu V. 21: Ungeschickt würde diese Vergleichung angewandt, wenn man sie von einer unwiderstehlichen Bildung des Charakters verstände: „Kann Gott nicht aus dem einen bösen, aus jenem einen guten Menschen machen?“ Es ist nur die Rede von der Bestimmung der äußeren Lage, die auf den Menschen einwirkt: Kann nicht Gott jedem seine Lage anweisen und den ganzen Umfang dessen, was auf ihn einwirkt — nach seinem Willen? Dabei hängt es noch von dem Menschen ab, ob er seine Lage so oder so gebrauchen will, wozu er sich bilden lassen will. Vgl. 2 Tim. 2, 20 u. 21. Auch Jerem. 18, 6 bezieht sich das Gleichniß vom Töpfer auf die Schicksale, die Gott über ein Volk ergehen läßt, nicht auf Bestimmung zur Seligkeit oder Verdammniß.

d. Zu V. 30—33. Der Heiden Glauben und der Juden Unglauben: 1) Feststellung dieser Thatsache; 2) Erklärung, woher das komme? (V 30—33). — In der Glaubensgerechtigkeit ist das Gesetz der Gerechtigkeit wirklich erfüllt (V. 30 u. 31). — Wer erlangt das Gesetz der Gerechtigkeit? Alle, die seine Erfüllung nicht 1) aus den Werken des Gesetzes, sondern 2) aus dem Glauben suchen (V. 31 u. 32). — Der Stein des Anlaufens: 1) Für die einen ein Fels der Aergerniß; 2) für die anderen ein Fels des Heils (V. 33). Vgl. 1 Petri 2, 4—10.

Luther: Christus machet ohne Werke gerecht, dem glauben sie nicht, also stoßen sie sich an ihn und ärgern sich (V. 32).

Starke: Merke du angefochtene Seele, die du immer in fürchterlichen Gedanken stehest: Du sollst gewiß nicht zu Schanden werden (V. 33). — Cramer: Wenn Einer wollte Feuer in Schnee, oder Eis im Feuer suchen, der würde freilich nichts finden: also, wer Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit im Gesetz und nicht bei Christo sucht, der wird keines nimmer theilhaftig (V. 32).

Spener: Es legte Gott einen solchen Stein in Zion, der an sich selbst ein Stein der Hülfe wäre, an dem die Gefallenen sich aufrichten könnten und sollten, einen auserwählten, köstlichen Eckstein. Aber der Menschen Bosheit ꝛc. verursacht es, daß Viele sich daran stoßen und viel gefährlicher fallen, als wenn solcher Stein nicht dagelegen wäre. Jedoch muß der heilsame Rath Gottes nicht bei Allen umsonst sein, sondern es gibt auch wiederum Andere, welche sich an diesen Fels halten und an ihn glauben. Diese werden dann in ihrer Hoffnung nicht betrogen noch zu Schanden, indem sie, was sie gehofft haben, auch davontragen, nämlich die Seligkeit (V. 33).

Roos: Gleich wie Paulus vorher Alles auf die lauterste Gnade und Erbarmung und auf den freien Willen Gottes gesetzt hatte, so hängt er hier Alles an den Glauben. Gnade und Glaube, der Wille Gottes und der Glaube entsprechen oder begegnen einander. Die Gnade ist in Gott, der Glaube im Menschen (V. 30—33). — Gerlach: Nicht, weil Gott vor ihrem Dasein die ungläubigen Israeliten zur Verdammniß vorherbestimmte, sondern weil sie „mit Gott rechteten,“ darum machte Gott sein Recht gegen sie geltend, verstockte ihre Herzen und richtete sie zur Verdammniß zu (V. 18—22). — (V. 30—33).

Lisco: Der Grund, warum Israel die Annahme des Evangeliums verweigert und verworfen wird, ist, weil sie es, nämlich Gerechtigkeit vor Gott, nicht aus dem Glauben, sondern durch Thun der im Gesetz vorgeschriebenen Werke suchen; und daher ist an ihnen in Erfüllung gegangen, daß sie sich an den Stein des Anlaufens gestoßen haben (V. 32).

Heubner: Kein Volk, kein Mensch ist so verdorben, den Gott nicht rufen, retten könnte, wofern er nur glaubt an's Evangelium, mithin seine Schuld einsieht (V. 30). — Alle Werke, worauf man sein Vertrauen setzt, können nicht erretten, hindern vielmehr (Luk. 13, 24). Daher das Paradoxon: Es wäre für Manche besser, sie wären schlechter (V. 32). Aergerniß an Christo ist verschuldet; es ist ein genommenes und nicht ein gegebenes (V. 33).

Besser: Trefflich vergleicht Luther (W. VII, 321) das Gesetz dem Acker, worin der Schatz Christus verborgen liegt. Den Acker haben die Juden gehabt, auch mit sauerer Mühe gepflegt, aber den darin verborgenen Schatz haben sie nicht gesehen; die Heiden dagegen, da sie Christum im Gesetze fanden, gingen sie hin vor Freuden über denselbigen und verkauften Alles, was sie hatten und kauften den Acker mit dem Schatze, d. i. das Gesetz mit Christo (V. 30 u. 31).

Lange: Die Schonung und die Entschiedenheit, mit welcher der Apostel das strenge Urtheil über Israel ausspricht, ein Vorbild für uns, wo es gilt, unangenehme Wahrheiten zu sagen. — Die Israelitentreue des Apostels ist bedingt durch die Treue gegen den Herrn; oder die Pflicht und die Schranke des Patriotismus. — Israels Fall, ein ewiges Warnungszeichen für die Kirchen, Staaten und Völker. — Je größer die Herrlichkeit einer Gemeinschaft, desto tiefer der Fall. — Israel in seinem Haupte Christus jetzt gerichtet, einst gerettet. — Die Freiheit Gottes über der Menschheit: 1) Wie sie sich bindet durch Stiftungen und Verheißungen; 2) wie sie auch in der Gebundenheit frei bleibt. — Seine Freiheit in seinen Bestimmungen: 1) In der Bestimmung der Persönlichkeiten selbst; 2) ihres Schicksals und seiner Wirkung; 3) ihrer Berufung zum Reich. — Die Freiheit und die Beharrlichkeit des göttlichen Waltens in dem Namen Jehovah. — Die Gegensätze: Israel und Isaak, Jakob und Esau, Moses und Pharao. — Das Gericht der Verstockung durch die Geschichte Pharao's erläutert. — Die Gerichte im Walten Gottes selbst zur Verherrlichung des Erbarmens verwendet. — Die Gerichte Gottes sind begränzt durch seine Weisheit und Gnade. — Die Bedeutung des Glaubens im Gegensatz gegen das Satzungswesen. — Der Eckstein in seiner zwiefachen Wirkung.

Zweiter Abschnitt. Bestimmtere Deutung der räthselhaften Thatsache. Der Glaube der Heiden und der Unglaube Israels, Kap. 10.

A. Die Eigengerechtigkeit und die Glaubensgerechtigkeit (V. 1—11).

1 Brüder, der Liebeszug meines Herzens und sein Flehen zu Gott ist für sie[1]), für
2 ihr Heil. *Denn ich gebe ihnen das Zeugniß, daß sie einen Eifer für Gott haben,
3 aber nicht gemäß der Erkenntniß [Luther: mit Unverstand]. *Denn indem sie die Gerechtigkeit Gottes mißkannten, und die Eigengerechtigkeit[2]) suchten aufzurichten, haben sie
4 sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen. *Denn das Endziel des Gesetzes ist:
5 Christus zur Gerechtigkeit für Jeden, der glaubt. *Denn Moses schreibt [im Buchstaben] über die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz ist, also: Welcher Mensch sie [die Gebote] thut,
6 der wird leben [zum Leben kommen] durch sie[3]) [3 Mos. 18, 5]. *Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber spricht also: Sprich nicht in deinem Herzen: wer will hinauffahren
7 in den Himmel? Das heißt, um Christum herab zu holen. *Oder wer will hinabfahren in den Abgrund? Das heißt, um Christum von den Todten herauf zu holen [5 Mose 30,
8 11—14]. *Was sagt aber sie: Nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in dei-
9 nem Herzen. Das heißt: Das Wort des Glaubens, welches wir verkündigen. *Denn wenn du bekennst mit deinem Munde Jesum als Herrn und glaubst in deinem Herzen,
10 daß Gott ihn auferweckt hat von den Todten, so wirst du selig [gerettet] werden. *Denn mit dem Herzen glaubt man zur [Erlangung der] Gerechtigkeit, mit dem Munde aber be-
11 kennt man zur [Erlangung der] Seligkeit. *Denn die Schrift sagt: Jeder, der auf ihn vertraut, wird nicht zu Schanden werden [Jes. 28, 16].

B. Das gleiche Anrecht der Juden und der Heiden an den Glauben. Daher die Nothwendigkeit der universellen Predigt. Der ungleiche Erfolg derselben (V. 12—18).

12 Denn es ist kein Unterschied zwischen dem Juden und dem Griechen. Denn Einer
13 und derselbe ist Herr von Allen; reich sich erweisend über Alle, die ihn anrufen. *Denn
14 Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden [Joel 3, 5]. *Wie können sie nun den anrufen[4]), an den sie [noch] nicht gläubig wurden? Wie können sie aber glauben an den, von welchem sie [noch] nichts hörten? Wie können sie aber hören,
15 ohne Verkündiger? *Wie können sie aber verkündigen, wenn sie nicht gesandt sind? Wie geschrieben steht: Wie lieblich sind die Füße derer, die da Frieden verkündigen[5]), die
16 da gute Dinge verkündigen [Jes. 52, 7]. *Aber nicht Alle haben dem Evangelium Gehorsam geleistet. Denn Jesaias spricht: Herr, wer wurde gläubig an unsere Predigt [Jes.
17 53, 1]. *So kommt also der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das
18 Wort Gottes[6]). *Aber, sage ich, haben sie es etwa nicht gehört? Vielmehr doch ist ausgegangen über die ganze Erde hin ihr [der Verkündiger] Klang, und bis über die Gränzen des [bekannten] Weltkreises hinaus ihre Worte [Ps. 19, 5].

C. Der Unglaube Israels, der Glaube der Heiden schon im A. T. geweißagt (V. 19—21).

19 Aber, sage ich, hat Israel etwa das nicht gewußt[7])? Als der erste [Zeuge] sagt schon Moses: Ich will euch eifersüchtig machen über ein Nichtvolk; über ein unver-
20 ständiges Volk will ich euch in Zorn versetzen [5 Mos. 32, 21]. *Jesaias aber wagt es gar zu sagen: Ich bin gefunden worden [ließ mich finden] von denen, die mich nicht

1) Die Recepta hat statt des von den besten Codd. beglaubigten αὐτῶν die Lesart τοῦ Ἰσραήλ. Wahrscheinlich entstanden aus dem Anfang einer Kirchenlektion.

2) Lachmannn hat nach den Codd. A. B. D. E. ꝛc. das δικαιοσύνην nach ἰδίαν ausfallen lassen. „Aber schon der augenfällig beabsichtigte Nachdruck des dreimal gesetzten Wortes (vergl. Kap. 9, 30) spricht für die Ursprünglichkeit." Meyer.

3) Lachman läßt mit Codd. A. D. ꝛc. αὐτὰ aus und statt ἐν αὐτοῖς liest er mit A. B. etc. ἐν αὐτῇ. Diese Veränderungen, welche zugleich Abweichungen von dem hebräischen Text sind (3 Mos. 18, 5), entstanden wahrscheinlich in exegetischem Interesse.

4) Lachmann B. D. E. ἐπικαλέσωνται statt ἐπικαλέσονται. Ein ähnlicher Unterschied der Formen auch weiterhin in V. 14 u. 15.

5) Die Worte εἰρήνην, τῶν εὐαγγ. von Lachmann ausgelassen, nach A. B. C. u. A. Meyer: Schreibauslassung, durch das doppelte εὐαγγ. veranlaßt. Auch im Sinait. fehlen die Worte.

6) B. D. Lachmann Χριστοῦ.

7) Nach A. B. ꝛc. steht Ἰσρ. dem οὐκ ἔγνω voran.

suchten; erschienen bin ich denen, die nicht nach mir fragten [Jes. 65, 1]. *Von 21
Israel aber spricht er: Den ganzen Tag breitete ich meine Hände aus zu einem Volke, das ungehorsam ist und widerstreitet [Jes. 65, 2].

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht: Die Thatsache der theilweisigen Verwerfung Israels u. s. w. Die Thatsache ist kein fatalistisches Verhängniß, denn der Apostel betet für Israel und erkennt seinen Eifer, V. 1 u. 2. Sie beruht vielmehr auf dem Gegensatz zwischen der Selbstgerechtigkeit, als vermeintlicher Gerechtigkeit aus dem Gesetz und der Gerechtigkeit des Glaubens, V. 3 u. 4. Die Gerechtigkeit des Glaubens, obschon aus Israel hervorgehend, ist selbst nach alttestamentlicher Weißagung ihrer Natur nach allen Menschen zugänglich und nicht an die jüdische Nationalität gebunden. Sie ist universell, d. h. Allen zugänglich in ihrer Innerlichkeit, weil sie mit dem innern Wesen des Menschen verwandt ist, V. 5—9. Ihre Universalität wird bestätigt durch die Erfahrung V. 10. Sie wird angekündigt durch die Schrift des A. T., welche schon Jedermann das Heil verheißt in Christo. Daraus ergibt sich der Universalismus des Glaubens; die Freiheit desselben für Juden und Heiden, V. 12 u. 13. Diese Glaubensfreiheit wird verwirklicht durch den Universalismus der Predigt des Evangeliums und der apostolischen Sendung, V. 14 u. 15. Der Unglaube ist freigegeben wie der Glaube. Das Evangelium ist durch den Glauben bedingt, V. 16—18. Der Glaube der Heiden aber wie der Unglaube der Juden ist im A. T. schon vorausgesagt, V. 19—21.

A. Der Glaube, V. 1 u. 2. Die bezeichnete Thatsache ist kein fatalistisches Verhängniß. — **Brüder.** Die Anrede an alle Leser richtet sich doch mit besonderer Empfindung an die Judenchristen. Wiederholung und Weiterführung der persönlichen Beziehung Kap. 9, 1 ff. Ein sachlicher Gegensatz zu dem *μὲν* liegt in dem Urtheil V. 3. — **Der Liebeszug.** Nach Meyer gegen Chrysost., Theod. u. m. A., auch de Wette, Olsh. kann *εὐδοκία* nicht Wunsch, desiderium, heißen, sondern nur Wohlwollen (Vulg. voluntas; Augustin. bona voluntas; Calvin benevolentia). Thol.: Allerdings fehlt es bis jetzt noch an einem Beispiel, worin *εὐδοκία* geradezu = Wunsch. Aber wie hätte der Apostel sagen können: Mein Wohlgefallen und mein Gebet für sie zu Gott ist auf ihr Heil gerichtet." Doch hält er es für gerathen, bei der Uebersetzung zu bleiben: mein guter Wille für sie. Wir beziehen *καὶ ἡ δέησις* auf *καρδίας* zurück, und demnächst ausschließlich auf *πρὸς τὸν θεόν*. Mein Herz ist nicht nur voll von Wohlwollen gegen die Juden, sondern darf es auch wagen, fürbittend für sie vor Gott zu treten — ein Beweis, daß sie mich fälschlich für ihren Widersacher halten und ich die Hoffnung auf ihr Heil noch nicht aufgegeben; worin ja auch ein Pfand der göttlichen Erbarmung liegt. — **Denn ich gebe ihnen das Zeugniß.** Er sieht auch in ihrer Verirrung noch etwas Gutes: den Eifer um Gott (Apostg. 21, 20; 22, 3; Gal. 1, 14; Joh. 2, 17). Dies wird freilich nicht der einzige Grund seiner *εὐδοκία* sein; wohl aber der Grund seiner Freudigkeit zur Fürbitte für sie. — **Aber nicht gemäß der Erkenntniß.** Die *ἐπίγνωσις* ist die Erkenntniß, welche als lebendiges Prinzip der Einsicht sich weiter und weiter treibt über die bloße historische *γνῶσις* hinaus. Unrichtig ist die Bestimmung zufolge der *ἐπίγν.* Meyer). Der Gegensatz: *κατὰ ἄγνοιαν* Apostg. 3, 17. Eine Milderung des Urtheils mag der Ausspruch des Apostels allerdings bezwecken. Der religiöse Eifer der Juden war und ist eine eigenthümliche welthistorische Erscheinung nach seiner Lichtseite wie nach seiner Schattenseite.

V. 3 u. 4: Selbstgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit. **Die Gerechtigkeit Gottes mißkannten.** Wir halten es mit de Wette u. A. gegen Meyer, welcher in dem Begriff *ἀγνοοῦντες* nicht das Moment der Verkennung, sondern blos die Aussage des Nichtkennens finden will. Das pure Nichtwissen ohne Verschuldung könnte auf diesem Felde gar keine Bedeutung haben; noch weniger aber die Ursache heilloser Folgen sein. Das Gleiche gilt von Kap. 2, 4; 1 Kor. 14, 38; s. auch Thol. zu d. St. Ihr *ἀγνοεῖν* ist der Grund, daß sie ihre eigne Gerechtigkeit aufzurichten suchten, und in Folge davon der göttlichen Gerechtigkeit, geoffenbart im Evangelium für den Glauben, ungehorsam wurden. — **Die Eigengerechtigkeit.** Sachlich ist sie eins mit der Gerechtigkeit aus dem Gesetz nach Phil. 3, 9. Formell aber ist unser Ausdruck der stärkere; weil er nicht nur die erworbene Gerechtigkeit gegenüber der geschenkten bedeutet, sondern als das eigentliche Prinzip derselben, die eigene Wahl und Kraft und den eignen Willen sowie den Eigenwillen des Menschen im Gegensatz gegen Gottes Wahl, Gnade und Ordnung bezeichnet. Darum bleibt dieses Streben auch ein nichtiges *ζητεῖν στῆσαι* (Kap. 3, 31; Hebr. 10, 9. — Das *στῆσαι* selbst drückt das Hochmüthige in ihrem Streben aus. Meyer will das *ὑπετάγησαν* passiv fassen, wie auch Kap. 8, 20; 1 Kor. 15, 28; Thol. dagegen mit Recht: es sei reflexiv. — **Denn das Endziel des Gesetzes.** Erstlich ist *τέλος* in seiner vollen Bedeutung zu belassen, und nicht lediglich als das negative Ende zu begreifen, wodurch der *νόμος* beseitigt worden; zweitens ist *Χριστος*: Christus selber, nicht etwa die Grundlage, das Grundgesetz seiner Theokratie (Meyer) oder die doctrina Christi (Sozinianer u. A.). In beider Beziehung will die Erklärung von Meyer die volle Bedeutung des Textes verwischen. Die Stellen Matth. 5, 17; Röm. 13, 10; Gal. 3, 24; Ephes. 2, 15; Kol. 2, 14 sagen im Grunde immer dasselbe: Das Endziel des Gesetzes war Christus, und zwar weil Christus in positiver Gestalt die Erfüllung des Gesetzes nach seinem geistigen Wesensgehalt war, deßwegen war er zugleich die Aufhebung desselben nach seiner alttestamentlichen unvollkommnen Form. Man vgl. noch 1 Tim. 1, 5; 1 Petr. 1, 9; Offenb. 21, 6; 22, 13. Der Mittelpunkt des Begriffs ist also Endziel, Zweck und Ziel (Chrysost., Mel. u. A., Calv.). Die Verzweigung dieser Erklärung in zwei verschiedene hat keine rechte Begründung. Nach der einen Seite haben Erasm., Wolf u. A. die positive Fassung hervorgehoben: Erfüllung des Gesetzes.

Hier ist die Alternative obedientia activa oder obed. activa und passiva (s. Meyer) zu beseitigen. Was die negative Fassung des Begriffs anlangt, so führt Meyer eine große Anzahl von Autoritäten auf, welche sich mit ihm auf diese beschränken sollen; doch ist dies schwerlich von Augustin, Olshausen u. manchen Andern nachzuweisen. Auch sagt V. 4 deutlich, daß Christus in sofern *τέλος νόμου* sei, als er sei *εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*, und das *γὰρ* führt eben den Beweis ein, daß die Juden der Gerechtigkeit Gottes, die sich doch in der Gesetzeserfüllung Christi zeigte, nicht gehorsam gewesen (vgl. Kap. 9, 31. Die Frage, in wiefern hier die negative Seite des *τέλος* hervorgehoben sei, hängt mit der Erklärung von V. 5 u. 6 zusammen.

V. 5—9: Die Gerechtigkeit des Glaubens ist universell auch nach dem A. T. — **Denn Moses schreibt.** Daß die Verse 5 u. 6 einen Gegensatz zwischen dem Begriff der Gerechtigkeit aus den Werken und dem innern Wesen der Gerechtigkeit darstellen, ist offenbar. Daß aber unter diesem Gegensatz kein Widerspruch zwischen dem A. und N. Test. gemeint ist, ergibt sich klar aus dem Ort der Citate. Das Citat V. 5 ist entnommen aus 3 Mos. 18, 5; das Citat V. 6 aus 5 Mos. 30, 11—14. Offenbar will also der Apostel die zwei Seiten des Gesetzes einander gegenüberstellen, nach welchen es einerseits ein äußerliches jüdisches Gesetz der Werke ist, andererseits ein innerliches oder zur Innerlichkeit bestimmtes Gesetz der Glaubensgerechtigkeit; einerseits vergänglich, andererseits unvergänglich. Daher entnimmt er den ersten Spruch aus dem Leviticus, und zwar aus der Einleitung in die Auffstellung der mosaischen Ehehindernisse; den zweiten dagegen aus dem das Gesetz schon prophetisch vertiefenden Deuteronomium. Daher heißt es zuerst: Moses beschreibt oder schreibt (und was er schreibt ist Vorschrift); dann aber: **Die Gerechtigkeit aus dem Glauben spricht** (und was sie spricht ist Verkündigung). Wenn auch für den Apostel das Deuteronomium ebenso mosaisch ist wie der Leviticus, so verwaltet doch in der ersten Stelle Moses als alttestamentlicher Gesetzgeber der Juden sein Amt, während in der zweiten der prophetische Geist der Glaubensgerechtigkeit so entschieden durch ihn spricht, als träte er ganz an seine Stelle. Ferner heißt es: Moses schreibt nieder, oder schreibt vor: **Wer dieselben thut;** *αὐτὰ*, das Geschriebene, die Gebote; das Gesetz in der analytischen Form der Gebote. Der Nachdruck liegt hier auf dem Thun. Die Glaubensgerechtigkeit aber spricht: Das Wort ist dir nahe; in deinem Munde, in deinem Herzen; bekenne nur mit dem Munde, glaube nur mit dem Herzen. Darin liegen zwei Gegensätze; erstlich der Gegensatz der Aeußerlichkeit des Gesetzes und der Innerlichkeit des Evangeliums, zweitens der Gegensatz des Thuns und des Erlebens. Im ersten Falle lautet die Verheißung: **Der wird leben in ihnen;** im zweiten Falle lautet die Versicherung: **Der wird gerettet, wird selig werden.** Daß der Apostel nun nicht hat sagen wollen, es bestehe ein Widerspruch zwischen dem Moses des Leviticus und des Deuteronomiums, haben wir schon bemerkt: es fragt sich nur noch, ob er den Gegensatz zwischen beiden Stellen unvermittelt aufgestellt hat. So denkt man sich's wohl, wenn man V. 5 als eine rein hypothetische, fast ironische Verheißung nimmt: Wenn Einer alle Gebote des Gesetzes erfüllte, so würde er freilich dadurch leben; da dies aber bei Keinem möglich ist, so findet auch Keiner das Leben durch die Gebote. Daher tritt jetzt das Evangelium nach V. 6 an die Stelle des Gesetzes. Dies kann aber der Sinn des Apostels nicht sein. Denn erstlich wäre dann das Gesetz von vorn herein ohne Nutzen gewesen. Zweitens wäre dann eine analytische Gesetzeserfüllung als analytische wenigstens als ein theoretischer Lebensweg neben dem praktischen bezeichnet, und so wie zweierlei Gerechtigkeit denkbar wäre, so auch zweierlei Leben. Nach unserm Dafürhalten soll aber V. 5 nicht blos beweisen, daß es mit dem Gesetz zu Ende ist, sondern auch daß es mit ihm auch ein Ende hat, weil Christus da ist. Daher hat das Wort V. 5 eine räthselartige Form, wie das Wort 1 Tim. 3, 16. Moses gibt seinen Vorschriften die Ueberschrift: Der Mensch, welcher sie thut, d. h. welcher sie wahrhaft erfüllt, der wird leben durch sie. Allerdings war der nächste jüdisch-soziale Sinn dieses Wortes, daß der Beobachter der Gebote nicht dem Tode verfallen sollte, sondern leben. Aber nach seiner religiösen Bedeutung war das Gesetz wie eine Sphinx, an deren Räthsel sich jeder Israelit versuchen und zerarbeiten sollte, bis er zur Selbsterkenntniß kam, bis das Volk zur Reife kam, und bis der Mensch kam, der die Lösung des Räthsels fand. Im Levitikus tritt das Bedeutsame der Form unsers Wortes: Welcher sie thun wird, derselbige Mensch wird leben, auch noch in dem Zusatz hervor: Ich bin Jehovah. Jehovah stellt den Preis auf und verbürgt ihn; Christus hat ihn gewonnen. So deutet V. 5 nicht nur die Thatsache an, daß Christus durch die Erfüllung des Gesetzes das Gesetz aufgehoben, sondern auch daß er es aus einer Summe äußerer Vorschriften in ein Prinzip des innern Lebens übersetzt und umgesetzt hat. Daher kann der Apostel auch V. 6 gleich voraussetzen, daß Christus Allen bekannt und nahe ist, und demgemäß den Spruch 5 Mos. 30, 11—14 verwenden. So wie Moses mit dem Gesetz auf Christum hingewiesen hat, weist die Glaubensgerechtigkeit oder das Evangelium wieder auf ihn zurück. Der Zusammenhang des Wortes im Deuteronomium ist dieser: Kap. 29 wird dem Volke der Fluch angedroht, wenn es abfällig werde; Kap. 30 wird ihm die Erbarmung verheißen, wenn es sich dann wieder bekehre. V. 10: Der Herr wird dich segnen, wenn du dich bekehren wirst zu dem Herrn deinem Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele. Der Grund der Möglichkeit einer solchen Bekehrung, heißt es dann, liege in der Innerlichkeit, in der wesentlichen Geistesnatur des Gesetzes, die sich immer wieder geltend machen und bewähren werde. Diesen christologischen Keim bringt nun der Apostel zur vollen Entfaltung, indem er das Wort der Glaubensgerechtigkeit vom Gesetz auf das Evangelium anwendet. Die Entwickelung ist folgende: 1) So nahe und verständlich damals oder überhaupt ehemals schon das Gesetz nach seiner Innerlichkeit den Juden gewesen sei, so nahe und verständlich müsse ihnen jetzt Christus sein als des Gesetzes Endziel. 2) Wie Moses damals auf einen Unglauben hingedeutet habe, welcher das Gesetz als ein blos Aeußerliches, Arbiträres und daher Fremdes, Weithergeholtes betrachten wollte, so

stehe auch jetzt ein Unglaube im Wege, welcher den nahen Christus, die Christusnähe, die in seiner Verwandtschaft mit den innersten Herzensbedürfnissen liege, verkenne und ihn für eine fremdartige, absonderliche Erscheinung halte. 3) Wenn damals der ungläubige Jude habe sagen können: wer will das Gesetz — nämlich das einmal verlaßne und verlorne — vom Himmel holen, so heiße das in der Sprache der Gegenwart: Wer will Christum vom Himmel holen; obschon er ja auf die Erde gekommen sei, und hier sein Leben vollendet und der Menschheit einverleibt habe. 4) Wenn damals der ungläubige Jude gesagt habe: Wer will uns das Gesetz von jenseit des Meeres herüber holen, d. h. so gut wie aus der jenseitigen Welt, der Unterwelt, so heiße das jetzt: Wer will uns Christus von den Todten holen, obschon Christus von den Todten erstanden ist, und seine Auferstehung durch die Ausgießung seines Geistes besiegelt hat. 5) So wie aber damals das Wesen oder Wort des Gesetzes Israel unendlich nahe gewesen sei als Skizze seines eigensten, innersten Wesens, so noch vielmehr jetzt Christus oder das Evangelium von ihm, als die Erfüllung und Vollendung des innersten Menschenwesens zur Gerechtigkeit und Seligkeit. Denn wenn das Gesetz schon Klarheit hatte, vielmehr hat das Evangelium überschwängliche Klarheit, 2 Kor. 3, 7—11. — **Denn Moses schreibt über.** *Γράφει* Joh. 1, 46. — Das Citat aus dem Levitikus nach der Sept., die aber mit dem Grundtext gleichlautend. — Das *ποιήσας* ist zwar emphatisch; doch hängt es bedeutsam mit *ἄνθρωπος* zusammen. Man hat die Lebenszusicherung auf das palästinensische Lebens glückbezogen. Aber schon der historische Standpunkt der mosaischen Oekonomie selbst weist über die vita prospera hinaus. Beweis. 1) Die vita prospera im eigentlichen Sinne oder als Wohlfahrt des Volks ist eine spezielle Verheißung, welche der Pietät gegeben wird, 2 Mos. 20, 12. 2) Im Levitikus hat das Wort zu allernächst den Sinn, daß die Uebertretung der folgenden Satzungen mit Todesstrafe verbunden sei, Kap. 18, 29. 3) Schon das Wort 5 Mos. 30, 16 weiset über die bloße vita prospera hinaus; geschweige Hes. 20, 11. Die verschiedenen Lesarten scheinen aus der Besorgniß hervorgegangen zu sein, das Wort des Apostels möchte ein Mißverständniß veranlassen, etwa die Annahme einer Möglichkeit der Gerechtigkeit aus den Werken. Daher die Auslassung von *αὐτὰ* und die Lesart *ἐν αὐτῇ* (Er wird leben durch die Gerechtigkeit selbst). Cod. A. hat sogar gesetzt: *τὴν δικ. ἐκ πίστεως.* Ein Beweis, wie sehr die alte Kirche die Werkgerechtigkeit verhorreszirt hat. — **Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber.** Wie entschieden der Apostel gemeint ist, in der Stelle des Deuteron. selber im Wesentlichen den Sinn zu finden, den er weiterhin exponirt, dies ergibt sich daraus, daß er in jener Stelle die personifizirte Glaubensgerechtigkeit selber sprechen läßt. Das vielgestaltige Befremden, welches die Exegese über das Citat des Apostels geäußert hat, ist in der Hauptsache auf eine mangelhafte Auffassung der Stelle im Deuteron. zurückzuführen. Nach Meyer ist der Sinn des mosaischen Wortes: Das Gebot sei weder zu schwer noch zu ferne, das Volk führe es im Munde und es sei ihm in's Herz geprägt, damit man es vollbringe. Ebenso de Wette. — Nach Thol. wollen die Worte sagen: Die treue Gesetzbefolgung sei dem Menschen nach geschehener Offenbarung so leicht gemacht. Wie kann Moses aber zu dem Volke, dessen Abfall er hypothetisch annimmt, in seinem Abfall sagen: Dein Gott wird dich wieder annehmen, wenn du dich bekehrst zu ihm, denn du hast ja das Gesetz in deinem Munde und in deinem Herzen — in dem Sinne, daß das Volk noch in der Erkenntniß des Gesetzes lebe, daß das Gesetz noch in seinem Herzen sei, und es dasselbe nur zu thun brauche? Die Erklärung von V. 14 liegt vielmehr in V. 15: Das Gesetz ist das wahre Leben des Menschen selbst; es ist sein wesentliches Gut; die Uebertretung des Gesetzes ist der Tod und das Böse. Gott kann den Menschen also aus der Uebertretung des Gesetzes erlösen, weil das Gesetz als unveräußerliche Bestimmung in seinem Herzen ist, und weil er sich zu seinem Gott bekehrt, wenn er zu sich selber kommt (Luk. 15, 17). Wegen dieser Innerlichkeit des Gesetzes an sich kann es auch dem Menschen in's Herz geschrieben werden (s. 5 Mos. 30, 6), kann es immer wieder in ihm aufleben. Das Gesetz ist also dem Menschen nicht schlechthin verborgen oder fremd; keine pure Positivität vom Himmel her, die wieder ganz in den Himmel entschwinden könnte, keine pure Verheißung oder Androhung von der zukünftigen Welt oder von jenseit des Meeres aus dem Todtenreich her, die man bis in den Tod vergessen könnte. Und so ist es vielmehr noch mit Christus. Denn ohne Zweifel will der Apostel auch V. 8 nicht blos sagen: Der Glaube ist den Menschen deßwegen so nahe, weil ihnen Christus als der Mensch Gewordene und Auferstandene verkündigt ist, sondern weil die Wahrheit der Menschwerdung und Auferstehung Christi in dem Glauben ihres Herzens, in dem Bekenntniß ihres Mundes mit ihrem innersten Wesen zur Vollendung und Beseligung desselben Eins werden kann. Die typische Prophetie des mosaischen Spruchs, welche der große Meister Paulus treffend hervorgehoben hat, liegt darin, daß die Bekehrung zum Gesetz der Anfang der Verinnerlichung desselben ist, der Glaube an das Evangelium aber die Vollendung derselben, oder objektiv bestimmt, daß das Gesetz der Schattenriß des innern Lebens ist, Christus das Leben dieses Lebens selbst. Die verschiedenen Verkennungen dieser typischen Prophetie s. bei Thol., welcher selber von einer tiefsinnigen Parodie redet, S. 557 ff. Erklärungen: Nur eine Anwendung alttestamentl. Gesetzworte (Chrysost., Theod. ꝛc. bis Neander); accommodatio (Thom., Seml.); *ὑπόνοια* (Grot.); allusio (Calixt); suavissima parodia (Bengel u. A.). Die Erklärungen theilen sich in zwei Hauptklassen. Nach den Einen hat Paulus die Worte des Moses mit dem Bewußtsein, daß sie an sich etwas ganz Anderes aussagten, zur Einkleidung benutzt. Philippi möchte dies: „ein heiliges und liebliches Spielen des Geistes Gottes im Worte des Herrn nennen." Ob das aber nicht ein unliebliches Spielen des Apostels mit dem Worte des Herrn wäre? Auch Thol. ist der Meinung, es sei nicht gelungen, eine dem Sinne des Textes entsprechende Anwendung nachzuweisen, noch viel weniger die Identität des historischen Sinnes mit der pauliniſchen Ausdeutung. Es ist natürlich, daß die Auffassungen dieser Klasse theils kritischer (Semler), theils apologetischer Natur (Bengel) sein werden. Die andere Klasse nimmt an, der Apostel hat in dem Aus-

spruch des Moses wirklich die von ihm ausgesprochene Prophetie gefunden. Sie theilt sich aber wieder in zwei Abtheilungen. 1) Er ist Interpret jener Stelle gewesen in der Geisteserleuchtung des Apostels; 2) vielmehr als ein Vertrauter der rabbinischen Hermeneutik. In die erste Unterabtheilung gehören Calv. u. A. Gemeint ist universa doctrina verbi divini; Knapp, das Gebot der Liebe zu Gott; Hackspan u. A. die messianische Verheißung; Luther gehört, wie öfter schwankend, beiden Hauptklassen an (Thol. S. 558). Die Exegeten der andern Unterabtheilung sehen die Deutung des Paulus als eine allegorische Exegese an; Paulus hat mit jüdischer Auslegungskunst die Stelle allegorisirt, und einen Midrasch, Geheimsinn, darin gefunden. Meyer, die Summe des orakulösen Sinnes sei diese: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig!" Allerdings ein Midrasch, den man fast aus jedem Verse der Schrift ziehen könnte. — **Sprich nicht in deinem Herzen.** Das ist das immer wiederkehrende geheime oder laute Wort des Ungläubigen: Die Offenbarung ist etwas für meine Natur durchaus Heterogenes, Fremdes, Unvermitteltes. — **Wer will hinauffahren in den Himmel.** Das hieß einst: Es ist unmöglich, das Gesetz vom Himmel herabzuholen (das wir verloren haben, weil es uns fremd war); das heißt jetzt: Wer will Christus vom Himmel herabholen, daß er Mensch werde; die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist undenkbar. Für Paulus ist also die faktische Menschwerdung Christi die volle Consequenz der sittlichen Wahrheit des mosaischen Gesetzes. — **Oder wer will hinabfahren in den Abgrund.** Erklärung der mosaischen Worte: Jenseit des Meeres! Das Jenseits des Meeres soll nach Schulz Deuteronom. nur nach seiner schwer erreichbaren Weite in Betracht kommen. Dies wäre im Verhältniß zum Vorigen Tautologie. Ueber das Meer her holen kann auch nicht heißen (nach Vitringa), von den Griechen herüber holen. Daß das Meer als תְּהוֹם ἄβυσσος heißen kann, beweist die Uebersetzung der Sept. Allein תְּהוֹם ist nicht יָם, und über das Meer ist ein anderer Begriff als: in den Abgrund. Die Schwierigkeit findet ihre wahrscheinliche Lösung darin, daß die Vorstellungen: Jenseit des Weltmeers und: Unterhalb der Erde, als Bezeichnungen des Todtenreichs zusammenfallen. Der griechische Tartarus ist wohl unterhalb der Erde, aber nicht eine eigentliche Höhle in der Erde. Das griechische Elysium liegt weithin im Ozean auf den Inseln der Seligen. Auch in unserer Stelle hat Paulus offenbar die Andeutung des Todtenreichs mit den Worten: Jenseit des Meers gefunden. Aehnliche Vorstellungen finden sich bei den Kelten und Germanen. Es ist eine haltlose Abfertigung, wenn Meyer sagt: Die Ansicht von Reiche, Bolten, Ammon: auch im Hebräischen sei der Ort der Seligen (jenseit des Meers) gemeint, verwechselt eine heidnische Vorstellung mit der jüdischen vom Scheol (s. Hiob 26, 5 u. 6). — **Was sagt aber sie?** Nachdem der Apostel gezeigt hat, was die Glaubensgerechtigkeit zu sagen verbietet, hebt er nun hervor, was sie dem Unglauben gegenüber selber sagt. — **Nahe ist dir das Wort.** Das ἐγγύς σου ist stärker, wie wenn es hieß ἐγγύς σοι. Es ist ein Nächster, ein Nachbar, ein Verwandter von dir. Daß hiermit blos die historische Bekanntschaft mit dem Christenthum ausgesprochen wäre, ist nicht anzunehmen. — Wie könnte sonst selbst zu dem Zweifelnden und Ungläubigen gesagt werden: Es ist in deinem Munde und in deinem Herzen? Aber als Lebenswort, welches dem Munde und dem Herzen eigen sein soll, legitimirt es sich auf zweifache Weise. Erstlich es ist das Wort des Glaubens, was die Apostel als Gottes Herolde und Christi Zeugen verkündigen. Zweitens es hat die Wirkung, daß der, welcher Jesum mit dem Munde als seinen Herrn bekennt und von Herzen glaubt an seine Auferweckung von den Todten zum seligen Leben, gerettet wird. Das Wort: **Jesum als Herrn,** entspricht dem Worte: vom Himmel herabholen; wie das Wort: **von den Todten auferweckt,** dem Worte: von den Todten heraufholen. Offenbar wird hier mit dem Worte: Jesus der Herr, die göttliche Herkunft Christi vom Himmel vorausgesetzt (s. Thol. S. 569). Rückert und Phil. haben den Gegensatz zwischen dem Moses und der Glaubensgerechtigkeit zu sehr gespannt; Meyer verwischt ihn, wenn er auch das Wort von der Glaubensgerechtigkeit formell auf *Μωϋσ. γὰρ γράφει* beziehen will. Es ist außer dem Zusammenhang, wenn Chrys., Grot. und A. V. 8 die Versicherung der Leichtigkeit, gerecht zu werden, finden wollen. Zu dem Worte: sage nicht, hat Paulus hinzugefügt: in deinem Herzen, vielleicht auch um den Widerspruch hervorzuheben, daß ein Glaubenszeugniß in demselben Herzen sich geltend macht, worin der Unglaube verneinend das Wort führt. Die Deutung des Unglaubens auf den Unglauben an das Sitzen Christi zur Rechten Gottes bei Melanchth., Calv. u. A. verschiebt den Mittelpunkt des Glaubensobjekts; dieser Mittelpunkt ist die Auferstehung. Das *τοῦτ' ἔστι* gibt die Bedeutung des alttestamentlichen Wortes im neutestamentlichen Sinne an. Ueber die verschiedenen Erklärungen desselben s. Thol. S. 565.

V. 10: Der Erfahrungsbeweis für die Glaubensgerechtigkeit. — **Denn mit dem Herzen glaubt man.** Der Apostel bildet den Parallelismus in unserm Verse mit Beziehung auf V. 9 und die zu Grunde liegende Stelle 5 Mos. 30, 14. Doch kehrt er jetzt die Ordnung um in Herz und Mund, wie es der Genesis des Glaubenslebens, besonders im N. Test., gemäß ist. Es versteht sich nun wohl, daß Glaube und Bekenntniß aneinander gebunden sind wie Herz und Mund, oder Herz und Rede; daß der Glaube ohne Bekenntniß wieder zum Unglauben würde, das Bekenntniß ohne Glauben aber würde zur Heuchelei. Gleichwohl ist die Unterscheidung richtig: erst Glaube im Herzen, dann Bekenntniß mit dem Munde. Und so auch die Unterscheidung der Wirkungen. Der Glaube im Herzen hat die Rechtfertigung zur Folge; das Bekenntniß mit dem Munde, d. h. das entscheidende Einstehn für den Glauben mit Wort und That, die *σωτηρία* in ihrer schließlichen Bedeutung, die Erlösung vom Uebel zur Seligkeit; zunächst auch schon die Glaubensfreudigkeit und Frische. Es liegt in der Natur des Menschen, daß erst das ganz sein eigen ist und ihm ganz zur Freude wird, wozu er sich mit dem Munde gesellschaftlich bekennt und wofür er mit dem Leben einsteht. Ueber die Besorgniß der älteren protestantischen Orthodoxie, mit einer Unterscheidung der Momente

εἰς δικαιοσύνην und εἰς σωτηρίαν könne man der Lehre von der Rechtfertigung zu nahe treten, siehe Thol. S. 571. Man hat allerdings die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit so ultrirt, wie wenn sie auch sogar von der Forderung der Glaubensfrüchte im jüngsten Gerichte beeinträchtigt werden könnte; was dann auch ein todtes Buchstabenwesen war, nicht Würdigung der nothwendigen Momente in der Entwicklung des Lebens. Das Zeugniß des Apostels ist so sehr ein Zeugniß der Erfahrung, daß er die bleibende Geltung des Glaubensgesetzes mit den passiven Formen ausdrückt: πιστεύεται, ὁμολογεῖται. So ist es Sitte, so treibt man's im Himmelreich.

V. 11: Das Schriftzeugniß für die Glaubensgerechtigkeit. — **Denn die Schrift sagt** (Jes. 28, 16). „Πᾶς, sagt Meyer, steht weder bei den Septuaginta noch im Hebräischen: Paulus aber setzt es hinzu, um das ihm wichtige Moment der Allgemeinheit, welches er in dem unbeschränkten ὁ πιστεύων fand, zu markiren." Dem Sinne nach liegt es allerdings in dem הַמַּאֲמִין. Das Gewicht des Satzes liegt darin, daß hier lediglich der Glaube verlangt wird. Das ἐπ' αὐτῷ hat der Apostel mit gutem Grund auf Christus bezogen. — **Wird nicht zu Schanden werden**, d. h. das Heil erlangen (s. Kap. 5, 5; 9, 33).

B. Der Universalismus des Glaubens. V. 12 u. 13: Das Zeugniß der Schrift für den Universalismus des Glaubens. — **Denn es ist kein Unterschied.** Kein Unterschied in Bezug auf die Freiheit des Glaubens; die Möglichkeit und die Nothwendigkeit, durch den Glauben zum Heil zu gelangen. Das Glaubensrecht ist gleich für Juden und Heiden. Beweis: **Denn Einer und derselbe.** Eigentlich ist auch hier eine Breviloquenz anzunehmen: Einer und derselbe Herr ist Herr von Allen. Der Eine Herr ist Christus nach Origen., Chrys., Bengel, Thol. u. m. A. (s. V. 9). Andere beziehen den Ausdruck auf Gott (Grotius, Ammon, Köllner ꝛc.), wogegen Meyer mit Grund erinnert, daß man den christlichen Charakter erst hineintragen müßte, wie Olsh. („Gott in Christo"), s. Apostg. 10, 36; Phil. 2, 11. — **Reich sich erweisend;** Πλουτῶν (s. Kap. 8, 32; 11, 33; Eph. 1, 7; 2, 7; 3, 8). **Ueber Alle.** Dies ist die Entschränkung und Beschränkung der reichen Heilserweisungen Christi. Nur **die ihn anrufen,** aber auch Alle, die ihn anrufen, haben Antheil an seinem Heil. Das Anrufen ist die spezifische Bethätigung des Glaubens, wodurch sie ihn zum Herrn und Heiland annehmen. Schriftbeweis: Joel 3, 5. Thol.: „Die Weglassung der Citationsformel findet entweder bei allgemein bekannten Aussprüchen statt, wie Eph. 5, 31, oder wo der Apostel einen alttestamentlichen Ausspruch zum Substrat seines eignen Gedankens macht, wie Kap. 11, 34 u. 35." Den Namen κύριος bei Joel hat Paulus als den Namen des Offenbarungsgottes der messianischen Stelle gemäß explizirt.

V. 14. 15: Die Verwirklichung der universellen Glaubensgerechtigkeit durch den Universalismus der Predigt und apostolischen Sendung. — **Wie können sie nun den anrufen.** Der in den lebhaften Ausdruck der Frage gekleidete Beweis der Nothwendigkeit des universellen Apostolats und seiner Predigt ist ein Kettenschluß. Zum Anrufen des Herrn (um selig zu werden) gehört vorab der Glaube an ihn; zum Glauben gehört vorab das Hören der Glaubensbotschaft; diese aber setzt Verkündiger voraus, und die Verkündigung wieder setzt eine entsprechende Sendung voraus. Daraus folgt dann weiterhin, das das Apostolat die Verkündigung im Namen des Herrn betreibt, und daß der Unglaube gegen die apostolische Botschaft Ungehorsam gegen den Herrn selbst ist. Die Annahme von Grot. und Mich., V. 14 und 15 seien eine jüdische Einwendung und Entschuldigung, verwirrt die klare Gedankenfolge des Apostels. Daß er aber hier schon die Feststellung des universellen Apostolats vermöge der Glaubensstiftung auch im Hinblick auf die Juden und auf beschränktes Judenchristenthum macht, haben Chrysost. u. A. mit Recht bemerkt; nach Meyer soll er darauf erst V. 18 ff. kommen; woselbst er freilich erst dazu kommt, die volle Anwendung von seiner Feststellung zu machen. Meyer: „Bedeutende Codd. haben statt der Futura die Conjunctivi (deliberat.) Aor., welche Lachm. recipirt hat. Aber die Beglaubigung ist sehr inconstant." — **Wie können sie.** Das Subjekt der Anrufenden sind alle zum Heil Berufenen, Juden und Heiden im universellen Sinne. So sind auch die Verkündiger V. 14 und 15 zunächst noch unbestimmt (de Wette u. A. gegen Meyer). Die bestimmten Verkündiger erwachsen erst aus der göttlichen Sendung. Daß es aber solche abgesandte (apostolische) Verkündiger geben muß, beweist der Apostel mit Jes. 52, 7. Er hat den Spruch des Propheten abgekürzt und frei, aber dem Sinne nach treu wiedergegeben; mehr nach dem Grundtext als nach der Sept. Nach Meyer soll die betreffende Prophetenstelle von der beglückenden Befreiung aus dem Exil reden, von dem Apostel aber mit Recht nach ihrem messianischen Charakter als Weißagung auf die evangelischen Verkündiger des messianischen Reichs gedeutet worden sein. Die prophetische Stelle geht aber nach ihrem vollen mysteriösen messianischen Gehalt über die Bedeutung einer typischen Prophetie als Verbalprophetie hinaus. Die Schönheit der Füße der Friedensboten, wird schwerlich deßhalb hervorgehoben, weil die Füße bei dem Herannahenden zuerst sollten sichtbar werden (Tholuck), sondern, weil sie in ihrem Laufen und Eilen, in ihrem Ersteigen der hemmenden Berge und in ihrem Erscheinen und Herabkommen von den Bergen das symbolische Phänomen der ersehnten geflügelten Bewegung und Erscheinung des Evangeliums selbst sind. Die Berge hat Paulus ausgelassen, den collektivischen Singular hat er dem Sinne gemäß pluralisch bestimmt, der Friede hat für ihn den Vollbegriff des evangelischen Heils, die guten Dinge sind die entfalteten reichen Heilsgüter, welche aus dem einen Heil hervorgehn.

V. 16—18: Wie aber einerseits das Evangelium seiner Natur nach frei und universell ist in Bezug auf den Gegensatz von Juden und Heiden, so ist es andererseits demselben innern Wesen gemäß bedingt durch den Gegensatz von Glauben und Unglauben. — **Aber nicht Alle.** Gegen den Zusammenhang wollen Theod. v. Mopsv. u. Reiche diese Worte als Frage lesen. Nach Fritzsche sollen sie sich auf die Heiden beziehen, nach Meyer auf die Juden. Sie beziehen sich aber zunächst auf den

Unterschied von Gläubigen und Ungläubigen überhaupt, denn Ungläubige gab es auch unter den Heiden, und zunächst handelte es sich um die generelle Feststellung des Gegensatzes: Gläubige, Ungläubige; dann erst um seine Anwendung auf Juden und Heiden. Auch der Beweis aus dem Propheten Jesaias Kap. 53, 1 ist zunächst ein starker Beweis dafür, daß die Predigt des Heils nicht bei Allen, denen gepredigt wird, Glauben findet, obschon mit diesem Citat die Beziehung auf die Juden schon bestimmter hervortritt. Der hyperbolische Ausdruck des Propheten sagt: nur Wenige werden gläubig. Daß wir es auch hier nicht lediglich mit einer typischen Prophetie zu thun haben, sondern mit einer Verbalprophetie, beweist der ganze Inhalt von Jes. 53. Ueber die verschiedenen Fassungen der ἀκοή s. Thol. S. 577: „das Gepredigte", „das zu predigen von Gott Gehörte". Meyer: „Die Verkündigung, die vernommen wird". Oder: bei welcher der Nachdruck auf dem rechten Vernehmen liegt (Gehorsamswort). — **Nicht Alle.** D. h. nicht Alle in dem Bereich der Verkündigung (ἀκοή, שְׁמוּעָה).

— **So kommt also der Glaube.** Aus der ἀκοή. Erklärungen: die gepredigte Botschaft (Tholuck, Meyer); der Akt des Hörens (Calixt, Phil., A.); das gläubige Hören (Weller u. a. luth. Exegeten). Da diese Predigt nicht allgemein Glauben findet, so kann nur die Verkündigung selbst gemeint sein. — **Die Predigt aber.** Verschiedene Erklärungen des ῥῆμα θεοῦ. 1) Das Offenbarungswort Gottes (Thol. u. A.); 2) der Befehl, der Auftrag Gottes (Beza, Meyer u. A.). Der Grund: Weil sonst ῥῆμα θεοῦ nicht von ἀκοή verschieden wäre. Im Grunde aber sind beide Bestimmungen in dem Offenbarungswort, womit Propheten und Apostel betraut werden, unzertrennlich vereinigt. Die Gottesbotschaft ist als solche eine formelle Sendung oder ein Auftrag und eine materielle Sendung oder eine Verkündigung zugleich. Daher scheint auch das nicht genau, wenn Tholuck sagt, τὸ ῥῆμα θεοῦ ἐπί τινα bezeichne nicht den Befehl Gottes, sondern das Orakel Gottes selbst, Jerem. 1, 1 u. s. w. Der Unterschied dieses ῥῆμα von der ἀκοή besteht gleichwohl; ἀκοή ist alle Botschaft des Heils bis an das Ende der Welt, das ῥῆμα θεοῦ aber bezeichnet die göttlichen Offenbarungsquellen, auf deren Ausfluß die Autorität und Wirkung aller Botschaft beruht: Das Wort und die Thatsache und die Lebenswirkung zugleich. Daher διὰ ῥήματος. — **Aber sage ich: haben sie es etwa.** Das unbestimmte es bezeichnet nach Meyer die ἀκοή, nach Tholuck das, wovon bisher die Rede war; was genügt. Obwohl man immer mehr zu der Beziehung auf die Juden hingetrieben wird, ist doch zunächst und formell noch von den Ungläubigen überhaupt die Rede. Können sich die Ungläubigen als Ungläubige damit entschuldigen, daß sie die Botschaft Gottes nicht gehöret? die nächstliegende Antwort wäre; dann wären sie eben noch keine spezifisch Ungläubige. Der Apostel hebt aber vielmehr die Thatsache der bereits begonnenen universellen Ausbreitung des Evangeliums hervor, und zwar indem er sie in das Wort Ps. 19, 5 nach der Sept. kleidet. Dort ist allerdings von der universellen Offenbarung Gottes in der Natur die Rede; daher kann von einer eigentlichen Prophetie und von einer Beweisführung im gewöhnlichen Sinne nicht die Rede sein. Gleichwohl scheint der Apostel seine Anschauung von dem beginnenden Universalismus des Evangeliums in jene Psalmworte zu kleiden, weil er in der universellen Naturoffenbarung den Typus und die Garantie der zukünftigen universellen Heilsoffenbarung erkannte. Dieser freieren Anwendung der Stelle entspricht es denn auch, daß er dem φθόγγος αὐτῶν eine andere Beziehung gegeben hat (dort der Klang der Gotteswerke; hier der Verkündiger). Ueber die crasse Mißdeutung unserer Stelle, nach welcher das Evangelium schon zur Zeit Pauli überall hin gekommen sein soll s. Meyer S. 324; Tholuck S. 580. Was die begeisterte Begrüßung jenes zuerst hervortretenden Universalismus des Gottesreichs anlangt, die bei Paulus oft hervortritt (s. Kolosf. 1, 23), so sind noch zu vergleichen die beiden Aussprüche von Just. u. Tertull. Thol. S. 380. Was die hyperbolische Form in der Aussage des Apostels über die universelle Verbreitung des Evangeliums anlangt, so schwindet das Auffällige in demselben Maße, als man jene Verbreitung nicht quantitativ, sondern qualitativ nimmt. Jerusalem und Rom waren die Herzpunkte der alten Welt. Dazu kamen aber noch manche andere ökumenische Centra. Die Verirrung der Auslegung auf den Weg des quantitativen Universalismus dürfte selbst bei der Annahme, das Evangelium sei damals schon bis Amerika gekommen, nicht stehen bleiben; auch der ganze fünfte Welttheil, sowie ganz Afrika müßten mit in Betracht kommen.

C. Der Glaube der Heiden, der Unglaube Israels. V. 19—21: Schon im Alten Testament vorhergesagt. — **Aber, sage ich, hat Israel.** Der Apostel geht jetzt auf den längst vorbereiteten Gegensatz des ungläubigen Israel und der gläubigen Heiden über, indem er aber bei der Darstellung dieser furchtbaren, für den ungläubigen Judaismus empörenden Umkehrung des alten theokratischen Verhältnisses, nach welchem die Juden das Gottesvolk waren, die Heiden Dahingegebene, auf die Zeugnisse des Alten Testaments von dem Beginn und der Voraussicht dieser Umkehrung rekurrirt. Auf die erste Frage: haben die Ungläubigen das Evangelium nicht gehört? folgt die zweite: hat etwa Israel das nicht gewußt? Es fragt sich, was gemeint ist. Erklärungen: 1) Daß das Evangelium von den Heiden auf die Juden übergehen sollte (Thomas Aq., Calov. u. A., Tholuck). Jene Drohung war aber nur bedingungsweise ausgesprochen, und sie liegt nicht im Vorhergehenden. 2) Das Evangelium (Chrysost. u. A.). 3) Daß nach dem vorangehenden Psalmwort das Evangelium universell werden sollte (Fr., de W., Meyer). Meyer stellt auch Tholuck hierher. Tholuck spricht sich aber jetzt für Nr. 1 aus, wie folgt: „Allein die folgenden prophetischen Sprüche enthalten doch nicht sowohl die Allgemeinheit der Predigt als vielmehr Erklärungen über das entgegengesetzte Verhalten, welches Gott zu Heiden und Juden einnehmen werde." Allerdings ist das nächstfolgende Citat nicht blos Beweis des Universalismus des Evangeliums. Allein daraus folgt nur, daß es mit dem Beweis zugleich ein neues Moment setzt. Dies gilt auch vom letzten Citat. Der Fortschritt ist folgender: a) Universalismus, Ps. 19; b) Glaube der Heiden zur Erweckung des Glaubens der Juden, 5 Mos. 32, 21; c) Glaube der

Heiden, Jes. 65, 1; d) Unglaube der Juden, Jes. 65, 2. Daher halten wir die Erklärung von Fritzsche ꝛc. für richtig und um so treffender, da diese uralte Aussicht in ihrer Erfüllung eben jetzt ein Anstoß für Israel wurde. — Beweis: **Als der Erste sagt schon Moses.** Der einstige Universalismus des abrahamitischen Segens war zwar schon früher ausgesprochen, aber daß zwischen Juden und Heiden kein Unterschied sein sollte vor Gottes Gerechtigkeit, ja daß möglicher Weise die Heiden im Wohlverhalten den Juden im Mißverhalten vorgezogen werden könnten, das hatte zuerst schon gleich Moses ausgesprochen. Also eben derselbe Moses, welcher Israel seine ökonomischen Vorrechte vor den Heiden gab, stellte auch schon die Glaubensregel auf, nach welcher sich dies Verhältniß in Zukunft möglicher Weise umkehren konnte. — **Ich will euch eifersüchtig machen.** So spricht Moses zu Israel im Namen Jehovahs, 5 Mos. 32, 21. — **Auf ein Nichtvolk;** עַם בְּלֹא. Die heidnischen Völker wurden nicht als wahre Völker nach der Idee des Volks anerkannt, weil ihnen das religiös-sittliche Prinzip mangelte, welches die Natur in ein sittliches Volkswesen umgestaltet, s. Kap. 9, 25; 1 Petr. 2, 10. גּוֹי von גָּוָה bezeichnet eigentlich die anschwellende Masse eines natürlichen Menschenwesens, עַם von עָמַם eine Verbindung, Versammlung, Gemeinde. Die Erklärung des Nichtvolkes (das οὐκ negirt den Begriff, der in einem mit demselben verbundenen nomen enthalten ist), liegt in der folgenden Parallele: über ein unverständiges Volk. Der religiös-sittliche Unverstand des Heiden besteht darin, daß er in die Zeichen Gottes nicht mit Hingebung eingeht, weßhalb sie auch nicht eingeben können in ihn. Mit gutem Grund sieht Paulus in dem ganz prophetisch gehaltenen Liede des Moses, welches in seiner Voraussicht weit über die Geschichte Israels in der Wüste und sein Verhältniß zu den Kanaanitern hinausgreift (5 Mos. 32, 43) eine typische und mehr als typische Prophetie, welche sich mehrfach in Vorspielen erfüllen sollte, und sich schließlich in dem beinahe völligen Umschlagen des Verhältnisses zwischen Israel und den Heiden in der Beziehung zum Evangelium erfüllt hat. Weder der Götzendienst Israels in der Wüste noch das kanaanitische Volk kann V. 21 allein gemeint sein. Ueber verschiedene unhaltbare Erklärungen, auch die von Phil., s. Thol. S. 583. — **Jesaias aber wagt gar.** Es war nach dem Apostel ein großes Wagniß, daß Jesaias die Worte Kap. 65, 1 und 2 sprechen konnte vor den Ohren der Juden, da der erste Vers nach seiner Erklärung die Begnadigung der Heiden, der zweite Vers die Verhärtung und den Abfall der Juden aussprach. Es wird nun zuvörderst von der neueren Exegese in Frage gestellt, ob die Erklärung, welche Paulus von der Stelle des Jesaias gibt, richtig ist. Meyer sagt: „Jes. 65, 1 (frei nach der Sept. und mit Umkehrung der beiden parallelen Glieder) handelt nach seinem eigentlichen Sinn von den Juden, nach dem typischen Sinne aber, welchen Paulus darin erkennt, sind sie Typus der Heiden u. s. w." In diesem Falle aber hätte doch Paulus ohne alle Evidenz exegesirt, und sich dem gerechten Widerspruch und Tadel der Juden ausgesetzt. Auch Tholuck bemerkt, wenn der Apostel V. 1 direkt auf die Heiden bezogen habe, würde die Anwendung als eine verfehlte anzusehen sein. Zuvörderst nämlich haben rabbinische Ausleger (Jarchi ꝛc.) nach ihm „auf einfache und befriedigende Weise" V. 1 und 2 als auf dieselben Subjekte bezüglich erklärt. „Unabhängig von diesen rabbinischen Vorgängern, heißt es weiter, ist dann dieselbe Erklärung befolgt worden von Gesen., Ewald, Hitz., Umbreit, von welchem Letzteren übersetzt wird: ich war zu erfragen." Mit Recht kann man die Zuversicht mißbilligen, mit welcher Luther V. 20 eingeschoben hat: zu den Heiden, und V. 21 angefangen hat mit einem denn — denn ich rede u. s. w. Gleichwohl hebt für uns nicht etwa nur die Autorität des Paulus, — obschon wir nicht annehmen möchten, er habe mit einem seiner letzten Schwertschläge nicht blos einen Luftstreich gemacht, sondern sogar sich selbst verwundet, — sondern auch der Zusammenhang von Jes. 63, 7—Kap. 66 bei dem Propheten die angeführten exegetischen Auktoritäten vollständig auf. Zuerst kommen die Gegensätze im Großen zwischen dem stark alttestamentlich-jüdisch gehaltenen Gebet Kap. 63, 7 ff. und der prophetisch-neutestamentlichen Gottesantwort Kap. 65. 66 in Betracht. Das Gebet soll ohne Zweifel die Stimmung Israels ausdrücken; es hat grollende und leidenschaftliche Elemente. Der Herr soll sich also offenbaren, daß vor seinem Namen die Heiden zittern (V. 17; Kap. 64, 1). Das Gebet ist ein Kampf zwischen der tiefsten Zerknirschung und dem schmerzlichsten Unmuth, und es erstirbt in einer Frage, die wie ein Vorwurf klingt. Darauf soll nun Jehovah wieder antworten mit dem kalten Vorwurf: ich war zu erforschen. Und das soll die einfachste Fassung von נִדְרַשְׁתִּי sein. Was antwortet aber Jehovah in Beziehung auf das Volk Israel und in Beziehung auf die Heiden? Da hieß es Kap. 64, 8 ff. Du bist unser Vater: Wir sind Thon, du bist unser Töpfer u. s. w. Endlich: Herr, willst du so hart sein u. s. w.? Dazu vergleiche man die Antwort Kap. 65, V. 2 und weiterhin. Und V. 8 kehrt der den Propheten so geläufige Gedanke wieder: ein Rest vom Volke wird selig werden; von V. 13 an wird er explizirt in einer großartigen Antithese. Aus der Antithese geht dann die Schilderung des neuen Israels hervor, das mit einem andern Namen soll genannt werden (V. 15). Und die Heiden? S. Kap. 66, V. 12. 18. 19. 21. Nun aber kommen noch vielmehr die Gegensätze zwischen Kap. 65, 1 und V. 2 in Betracht. Es heißt V. 1 לֹא־קָרָא בִשְׁמִי, V. 2 אֶל־גּוֹי. Der גּוֹי V. 1 ist, was nicht wohl Israeliten bezeichnen kann, mag man das Wort nun passivisch oder aktivisch nehmen (s. Thol. S. 586), da es sich in beiden Fällen um die offizielle Form seiner Religion handelt; עַם dagegen V. 2 wird als סוֹרֵר bezeichnet; es ist ein dem Jehovah verpflichtetes, jetzt aber abtrünniges Volk. Noch stärker ist der Gegensatz, daß Jehovah jetzt für ein Volk (Goi) Gegenstand der Nachforschung ist, das sonst nicht einmal nach ihm gefragt hat, daß er gefunden wird von denen, die ihn nicht gesucht haben, und sich blos finden lassen muß mit den Worten הִנֵּנִי הִנֵּנִי, während er nach dem aufrührerischen Volk den ganzen Tag seine Hände

ausstrecken mußte ohne Erfolg. Im ersten Verse ist die Rede von einem Volk, das jetzt nicht nur nach Jehovah fragt, sondern sogar nach ihm forscht; im zweiten von seinem Volk, das sich so entschieden von ihm abgewandt hat, daß er es den ganzen Tag vergebens sucht. Man hat also vielmehr das פֵּרַשְׂתִּי V. 2 als ein verstärktes praeteritum zu lesen, denn das Anfangswort נִדְרַשְׁתִּי. Jehovah antwortet auf die Frage: ob er denn so hart sein wolle, mit einer Hinweisung auf sein Erbarmen gegen die Heiden (Hieron.). Dann erklärt er V. 2, wie es zu dieser Wendung gekommen. Ich habe ausgestreckt meine Hände (vergebens) u. s. w. Die exegetische Verkürzung dieser letzten Kapitel hängt mit einer Verkürzung des ganzen zweiten Theiles des Jesaias zusammen. Tholuck sucht (unbefriedigt von der Apologie der älteren Deutung unserer Stelle bei Hengstenberg, Hofmann, Stier) eine Mittelstellung zwischen Paulus und den angeführten Exegeten einzunehmen mit der Bemerkung: „daß bei dem Propheten V. 1 von den Heiden gesagt sei, V. 2 von Juden hat Paulus doch nicht ausgesprochen." Was hätte dann aber das ἀποτολμᾷ zu bedeuten? Allerdings konnte Paulus einen guten Grund haben, die Heiden nicht zu nennen, weil sich daraus eine Ausschließung des auserwählten Kerns von Israel hätte können folgern lassen. So viel wird also auch an der Erklärung Stiers richtig sein, nach welcher V. 1 Israel mitgesetzt ist, aber nicht nach seiner ersten Erwählung, sondern nach seiner Auflösung in das Nichtvolk der heidnischen Welt. — **Von Israel aber.** Erasmus, adversus, de W. u. A. in Bezug auf Israel; Vulg., Rückert zu Israel. Wir folgen der Auslegung: in Bezug; da der Prophet zu Israel auch schon das vorige Wort gesprochen. — **Spricht er.** Nämlich Jesaias im Namen Gottes. Das Ausbreiten der Hände, sagt Tholuck, sei nicht nach Fr. der Gestus des in die Umarmung Einladenden, sondern nach Chrys. der Gestus des Flehenden. Zwischen beiden Bedeutungen dieses Gestus liegen auch noch andere, und am Ende schließt die Eine die Andere nicht aus. Die Hauptvorstellung ist der Gestus des gnädigen, anhaltenden, bis zum Ausdruck des Warnens, Bittens, erbarmenden Mitgefühls fortgehenden Berufens. — **Und widerstreitet.** Das ἀντιλέγ., will Meyer, müsse nicht nach Grot. und den Meisten widerspenstig sein heißen, sondern: widersprechen. Das Widersprechen aber ist auf religiösem Gebiete der entschiedene Ausdruck des Widerstreitens.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Fürbitte des Gläubigen, ein Heils- und Hoffnungszeichen über denen, welchen die Fürbitte gilt.

2. Der Religionseifer nach seiner lichten und nach seiner dunklen Seite. Wenn er nicht durch fortschreitende lebendige Erkenntniß geläutert wird, so artet er in den fleischlichen Eifer des Fanatismus aus. Ueber die erste Erscheinung des jüdischen Fanatismus s. Bibelwerk, 1 Mos. S. 368.

3. Die Selbstgerechtigkeit hat viele Formen. Der Ausgangspunkt ist das Streben nach der Gesetzesgerechtigkeit, wie es nicht durch Lauterkeit und Demuth auf den Weg der Innerlichkeit gelangt, sondern durch Selbstgefälligkeit und Unlauterkeit auf den Weg der Äußerlichkeit geräth. In dieser Richtung wird aus der Gesetzesgerechtigkeit Werkgerechtigkeit, aus dieser Eigengerechtigkeit, die sich aber in viele Formen verzweigt, in die kirchliche und politische Form der Confessionsgerechtigkeit und Parteigerechtigkeit, in die kirchliche Form und Schulform der Lehrgerechtigkeit (Orthodoxismus), in die weltliche Form der Tugendgerechtigkeit, der Empfindungsgerechtigkeit, in die philosophische Form und in die brutale Form der Verleugnung aller persönlichen Schuld. In allen Formen kehrt sie das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen um; zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, zwischen dem Gotteswalten und dem Eigenwillen, zwischen dem Gesetz Gottes und dem selbstgemachten Gottesdienst und Gesetz, zwischen der Gnade und dem Werk, zwischen dem Grunde des Lebens und dem äußerlichsten Scheinwesen. Ihr wesentlicher Mangel ist der Mangel des Aufblicks des Herzens auf den Thron der ewigen Majestät Gottes, und dieser Mangel ist die erste Schuld zugleich; das damit zusammenhängende positive Vergehn ist die Niedertracht des Geistesblicks nach unten; die Verlorenheit des Geistesblicks in die niedrige Bespiegelung des eigenen Selbst. Gleichwie es aber dieser Eigengerechtigkeit durchaus eigen ist, daß sie das Anerbieten der geschenkten Gerechtigkeit Gottes, das Evangelium der Gnade verkennt und verschmäht, so ist es ihr ebenfalls eigen, daß sie mit dem Fanatismus untrennbar zusammenhängt.

4. Christus ist das Endziel des Gesetzes, weil er die Erfüllung des Gesetzes ist; darum einerseits das Ziel, an welchem das Gesetz selber sich in ein einheitliches Prinzip der Wiedergeburt verwandelt, andererseits das Ende, in dem es selber seine äußerliche alttestamentliche Form und Bedeutung abstreift, wie die reife Frucht sich selber von ihrer Gebundenheit und Hülle befreit. S. die Erl.

5. Zu V. 5. Die Lehre vom ewigen Leben hat sich keimartig entwickelt durch die Stadien: diesseitiger Gottessegen, herrliche Gotteshülfe aus tausendfacher Todesgefahr, Friedensschlummer der dem irdischen Leib Entnommenen in ihren Kammern, Feiern beim Gastmahl jenseits, in Abrahams Schooß u. s. w. — ebenso wie sich jede biblische Lehre in organischer Gesetzmäßigkeit entwickelt hat. Nach Tholuck, S. 557, war die Eschatologie der palästinensischen Juden zur Zeit Jesu schon zum Begriff des ewigen Lebens gelangt. Doch wohl schwerlich zum Begriff des ewigen Lebens im christlichen Sinne.

6. Die Gerechtigkeit des Glaubens führt auch schon bei Moses das Wort, wenn Moses recht verstanden und erklärt wird.

7. Die Wahrheit des Gesetzes nach seinem innern Wesen wie das Evangelium, also die Wahrheit der gesammten Heilsoffenbarung Gottes beruht auf ihrer Innerlichkeit, auf ihrer innigen Uebereinstimmung mit dem innersten Menschenwesen. Darauf beruht denn auch ihre Unüberwindlichkeit und Unvergänglichkeit. Wie der Mensch auf allen Umwegen (zu seinem Heil oder zu seinem Gericht) zurückkommen muß auf die Gottesidee, so auch auf die Idee des Gottmenschen, der Schuld, der Versöhnung, der Erlösung, der Wiedergeburt, des neuen und ewigen Lebens. Der Vorwurf, welchen die Offenbarung und insbesondere das Christenthum erfährt, diese Religion verdunkele das irdische Leben durch eine ausschließliche Vorstellung vom Himmel, und das Diesseits durch eine ausschließliche Geltendmachung des Jen-

seits, des Todtenreichs, der Fortdauer nach dem Tode ist schon durch das von dem Apostel citirte und weitergeführte Wort aus dem Deuteronomium beseitigt. Christus ist auf Erden, in sofern er sich durch sein geschichtliches Hiersein und Einswerden mit der Menschheit derselben unveräußerlich einverleibt hat, und er ist ebenso diesseitig und gegenwärtig in seinen Gerichten und Heilsverleihungen, wie er als Vollender aller Dinge noch jenseits und zukünftig ist.

8. Glaube und Bekenntniß, s. die Erl. Die befreiende Macht des Bekenntnisses. Weil es 1) den innern Glauben unwiderruflich macht; 2) sich vom Unglauben lossagt; 3) sich den Gläubigen anschließt, Fleisch und Blut wird und im guten Sinne Weltform, Weltmacht und Erscheinungsmacht gewinnt; 4) sich zur vollen Consequenz in Wort und That, Leben und Tod verpflichtet. Nicht ohne Grund haben die Christen das Martyrium so hoch gefeiert. Wenn aber das Martyrium überspannt und überschätzt werden konnte, wie vielmehr eine Confessions-Gerechtigkeit, welche ihren Schutz und Frieden in dem Schatten der Formeln sucht.

9. Das Centrum des Glaubens und das Centrum des Bekenntnisses s. V. 9. Das Centrum des Glaubens ist die Auferstehung Christi mit Allem, was sie einschließt, das Centrum des Bekenntnisses Jesus als der Herr, also nicht „das Christenthum Christi", sondern der Christus des Christenthums.

10. Mit der vollen Entschränkung der Offenbarung und der Gottesgemeinde ist auch die volle Umschränkung eingetreten für den Glauben gegen den Unglauben.

11. Der Reichthum des Herrn über der betenden Menschenwelt.

12. Die Ordnung der evangelischen Botschaft. Ihre Nothwendigkeit, ihre Verheißung, ihre Autorität, ihre Bedingung (die göttliche Sendung; unmittelbare oder mittelbare). Ueber die Behauptung der lutherischen Theologen des 17. Jahrh., sowie ihrer neuesten Buchstabengenossen, daß unserem Text (und dem Artikel von der allgemeinen Berufung) gemäß angenommen werden müsse, das Evangelium sei schon zur Zeit Pauli in aller Welt verkündigt worden, s. die interessanten Mittheilungen von Tholuck S. 580 ff.

13. Es ist wohl zu unterscheiden, daß hier von der Nothwendigkeit der amtlichen Träger oder der Sendboten des Wortes Gottes die Rede ist, nicht aber von ihrer Ausschließlichkeit. Oder genauer noch: die Sendung hat ihre zwei Seiten, und geht nicht rein auf in amtliche Dispositionen und Formen.

14. Die Füße der Boten auf den Bergen oder die Schönheit des Evangeliums in seinem unaufhaltsamen Lauf.

15. Der Unglaube gegen das Evangelium ist Ungehorsam, und zwar der spezifische Ungehorsam und Aufruhr, Ps. 2. Je gröber und roher die Menschennatur gefaßt wird, desto äußerlicher werden die Vorstellungen von Gehorsam und Ungehorsam; je tiefer, feiner, innerlicher sie gefaßt wird, desto tiefer, feiner, innerlicher bestimmt sich auch dieser Gegensatz, und am Ende und auf dem Grunde ist der Glaube an das Wort Gottes der spezifische Gehorsam, der Unglaube der spezifische Ungehorsam, die spezifische Rebellion.

16. Der vorsichtige Fortschritt des Apostels in seinem Urtheil, Israel habe durch seinen Unglauben seine Rolle mit den Heiden ausgetauscht, und sei ein Volk des Abfalls geworden, charakterisirt auch hier seine meisterhafte apostolische Lehrweisheit wie sein apostolisches Herz. Wie mit einem Schauer der innigsten Wehmuth zieht er den Vorhang allmählich weg von dem Leichenbilde Israels. Die Beweisführung aus dem Alten Testament ist dem Gesetz gemäß, daß jede Apologie aus anerkannten Quellen, Sprüchen oder Grundsätzen des Gegners zu argumentiren hat, und daß ihre Möglichkeit aufhört, wo die Gemeinsamkeit fester Positionen überhaupt aufhört.

Homiletische Andeutungen.

a. V. 1. 2. Die wohlwollende Gesinnung des Apostels gegen Israel. Sie erhellt 1) aus seinem Wunsche und Gebete, daß sie selig werden; 2) aus seinem Zeugniß, daß sie eifern um Gott, wenn gleich mit Unverstand. — Eifer um Gott ist gut, darf aber nicht mit Unverstand geschehen (V. 2). — Vom unverständigen Eifer. Wie oft kommt er vor: 1) in häuslichen, 2) in bürgerlichen, 3) in kirchlichen Angelegenheiten, und bei den letzten leider am allermeisten! (V. 2). — Die Thorheit unverständigen Eifers. Er ist thöricht 1) in Bezug auf seinen Ausgangspunkt; 2) in Bezug auf sein Ziel; 3) in Bezug auf die Wahl der Mittel (V. 2). — Verständiger und unverständiger Eifer.

Starke: O, wie können die Menschen sich so vergehen, daß sie aus blindem Religionseifer unter Einbildung der vertheidigten Orthodoxie die theuersten evangelischen Wahrheiten bestreiten, dabei Christum in seinen Gliedern hassen, beschuldigen und verunglimpfen und dazu mit jenen alten Feinden immer meinen, als thun sie Gott einen Dienst daran (Joh. 16, 2). — Hedinger: Der Juden Eifer hat Christum gekreuzigt.

Spener: Daher kommen alle Verfolgungen, damit fromme Christen verfolgt worden sind und noch verfolgt werden, daß nämlich diejenigen, welche die Wahrheit und die Lehre der Gottseligkeit nicht erkennen, die andern, die ihr anhangen, für falsche, böse Leute achten und meinen, sie thun Gott einen Dienst daran, wo sie sie verfolgen (Joh. 16, 2), wodurch sie aber doch in Gottes Gericht sich stürzen und mit ihrem Irrthum keineswegs entschuldigt sind (V. 2). — Roos: Die Juden hatten einen Eifer Gottes, d. i. einen Eifer, den einzigen Gott zu ehren; sie eiferten aber nicht nach der Erkenntniß; denn sie wußten die Gerechtigkeit Gottes nicht (V. 2).

Heubner: Was ist blinder Eifer in Sachen der Religion? Woher kommt er? Ist er ganz unrein, so ist er Eigenliebe, Selbstsucht; ist er blos mit verkehrten Maßregeln verbunden, so kommt er aus Verstandesschwäche, hat jedoch auch da einen Zusatz von Egoismus. Der wahre Eifer ist rein und hell. — Vergleiche den früheren jüdischen und den christlichen Eifer des Paulus.

Besser: Hegt Paulus den Herzenswunsch und faßt ihn im Flehen zu Gott, daß, die sich gestoßen haben an den Stein des Anlaufens, noch selig würden, so weiß er freilich von keinem absoluten Verdammnißdecrete über irgend einen Menschen, auch nicht über den hartnäckigsten Juden (V. 1). — Einer unserer alten Lehrer klagt: „Die Juden hatten und haben Eifer ohne Verständniß, wir dagegen, o wehe! haben Verständniß ohne Eifer" (V. 2).

b. V. 3. Wodurch haben die Juden ihr unglückliches Schicksal verschuldet? Dadurch, daß sie 1) die

Gerechtigkeit nicht erkennen, die vor Gottgilt; sondern 2) trachten, ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten und so 3) der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht unterthan sind. — Eigene Gerechtigkeit und Gerechtigkeit vor Gott (Luk. 18, 9—14). 1) Jene ist hochmüthig und führt zur Erniedrigung; diese hingegen 2) ist demüthig und führt zur Erhöhung.

Starke, Lange: Keine Leute sind ferner vom Reiche Gottes und schwerer zu bekehren, als die, welche, wenn sie von der Ordnung des Heils hören, so viel eigene Gerechtigkeit haben, daß sie meinen, sie stehen schon längst darin.

Heubner: Es fehlt ihnen also die demüthige Anerkennung ihrer Unwürdigkeit vor Gott; sie wollen selbst etwas sein, etwas gelten: wo dieser Hochmuth, diese Einbildung ist, da ist allemal Verblendung.

c. V. 4—11. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben. 1) Sie ist eine Gerechtigkeit in Christo, der des Gesetzes Ende ist, und daher 2) nur durch den Glauben an ihn zu erlangen (V. 4—11). — Der Ungläubige gibt vor, daß Christus ferne und für den Menschen unerreichbar sei; der Gläubige dagegen weiß, daß er uns nahe ist durch das Wort vom Glauben (V. 5—9). — Um nicht glauben zu müssen, bedient man sich nichtiger Ausreden (V. 5—9). — Wer glauben will, braucht weder in den Himmel zu fahren, um Christus herabzuholen, denn er ist schon herabgekommen; noch in die Tiefe zu fahren, um Christum von den Todten zu holen, denn er ist schon wiedergekommen von den Todten (V. 5—9). — Wie das Gesetz Israel nahe war, so ist das Evangelium uns nahe 1) im Munde; 2) im Herzen (V. 8). — Was predigen wir? Nicht ein fernes und daher unbegreifliches, sondern 2) ein nahes und daher sehr wohl verständliches Wort (V. 8). — Von den Bedingungen der Seligkeit: 1) Bekenntniß des Mundes, daß Jesus der Herr sei; 2) Glauben des Herzens, daß ihn Gott von den Todten auferweckt habe (V. 9—11). — Die innere Zusammengehörigkeit von Bekenntniß und Glauben. 1) Es gibt kein wahres Bekenntniß des Mundes ohne Glauben des Herzens; 2) es gibt aber auch keinen lebendigen Glauben des Herzens ohne Bekenntniß des Mundes (V. 9—11). — Der Herzensglaube muß stets dem Bekenntnisse des Mundes vorangehen, was leider nicht immer der Fall ist; weßhalb so viel von Bekenntniß geredet und so wenig innig geglaubt wird (V. 9—11). — Das große Bekenntniß der christlichen Gemeinde, wie es sich ausspricht 1) im apostolischen Glaubensbekenntniß; 2) in ihren Liedern; 3) in ihren Gebeten; 4) in ihrer Abendmahlsfeier (V. 10). — Von den Bekennern der christlichen Kirche 1) im Anfange (Zeiten der ersten Verfolgungen); 2) in der Reformationszeit; 3) in der Gegenwart (Blutzeugen in Madagaskar, auf den Inseln der Südsee, auf Borneo, in Syrien u. s. w.) (V. 10).

Luther: Wer nicht glaubt, daß Christus gestorben und auferstanden ist, uns von Sünden gerecht zu machen, der spricht: Wer ist gen Himmel gefahren und in die Tiefe gefahren? Das thun aber die, so mit Werken, und nicht mit Glauben, wollen gerecht werden, ob sie wohl mit dem Munde auch also sagen, aber nicht im Herzen. Emphasis est in verbo: im Herzen.

Starke: Christus ist der Kern auch der Schrift des Alten Testaments; der verstehet sie schlecht, der Christum nicht darin findet. Das ganze Leben der Heiligen Alten Testaments ist eine Weißagung von Christo, Joh. 5, 46 (V. 5). — Sprich nicht: wer ist in der Hölle gewesen und wiederkommen und hat gesagt, wie es da zugehe? Bleibe bei der evangelischen Wahrheit, so wirst du gerecht und selig, Luk. 16, 31 (V. 7). — Sei getrost, bekümmerte Seele! fühlest du gleich in der Stunde der Anfechtung nicht des Glaubens Freudigkeit, du bist doch selig, indem du und so lange du an Christo hangest, denn Gott, der nicht lüget, hat's gar zu oft versichert, daß du sollst selig sein und werden (V. 11). — Cramer: Mund und Herz kann nicht getrennt werden, Ps. 116, 10 (V. 9). — Der Glaube muß nicht auf der Zunge, sondern im Herzen wachsen, Apostg. 15, 9 (V. 10). — Hedinger: Herz ohne Mund ist Zaghaftigkeit; Mund ohne Herz ist Heuchelei (V. 10).

Spener: Das Wort, heißt es, sei uns nahe, nämlich es sei uns ja verkündigt, daß wir es in dem Herzen haben, worein es der Heilige Geist eingedrückt habe, und in dem Munde, mit welchem wir es verkündigen. Also ist's nicht eine Sache, die droben im Himmel oder in der Tiefe verborgen wäre, sondern wir haben es bei uns und in uns. Ja wir mögen sagen, daß das Wort nicht nur das Wort selbst bedeute, sondern auch die Güter, die das Wort vorzutragen pflegt, Christum mit allen seinen Schätzen des Evangelii. Christus, sein Verdienst, Gnade, Geist, Leben sind uns nicht fern, und dürfen nicht erst vom Himmel herab, oder aus der Tiefe geholt werden; es bedarf nicht erst, sie zu erlangen, sondern sie sind uns nahe, und wo wir sie annehmen wollen, in Mund und Herz. Also, obwohl vordem im Alten Testament es noch nicht also lautete, indem die Erkenntniß der Gnade geringer, dunkler und schwerer dazu zu gelangen war, so sei sie gleichwohl jetzo so nahe aus dem so weit größeren und kräftigeren Maß der Gnade, die uns jetzo verkündiget werde (V. 8). — Roos: Wenn man Christum aus dem Himmel oder aus den Todten holen müßte, um durch ihn gerecht zu werden, so könnte der sterbliche Mensch sagen: wer kann das thun? Aber das Wort und in demselben Christus, ist ihm nahe in seinem Munde zum Bekennen und in seinem Herzen zum Glauben (V. 8).

Gerlach: Christus ist in sofern das Ende des Gesetzes, als er 1) sein Endziel ist, derjenige, auf den es hinleitet (Gal. 3, 24); 2) seine Vollendung ist (Matth. 5, 17); 3) der Herrschaft des Gesetzes ein Ende macht (Luk. 16, 16) (V. 4). — Diese Dinge: Gottes Gnadenrath kennen zu lernen und dem Tode die Macht zu nehmen durch Offenbarung eines göttlichen heiligen Lebens im Fleische, dies, was dem fleischlichen Menschen unmöglich war, sofern er von nichts wußte, als von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze, vermag er durch die Glaubensgerechtigkeit, die ihn in Christi Recht einsetzt, und was der Sohn Gottes ist und hat, ihm zu eigen schenkt. Das Herz darf es nur glauben, der Mund es nur bekennen, so wird man gerecht und selig (V. 8—11).

Lisco: So ist die göttliche Heilsordnung also die, daß auf den Glauben Rechtfertigung folgt, daß man Gottes Beifall erlangt, und wer seinen Glauben auch muthig und beharrlich bekennet, erlangt Seligkeit (V. 10). — Heubner: Die Gerechtigkeit wird redend eingeführt, als sich selbst anbietend gedacht. Es bedarf, um sich von Christi Auferstehung und Sitzen zur Rechten Gottes zu überzeugen, nicht einer übermenschlichen Erkenntniß oder tiefen Gelehrsam-

keit, nicht des Hinaufsteigens in den Himmel, um Christum zu sehen; es bedarf auch keines Hinabsteigens in das Todtenreich, um zu fragen, ob Christus nicht bei den Todten oder auferstanden sei? Kurz: Glauben erfordert keine Anschauung der Geschichte Jesu Christi selbst, auch keine mühsam gelehrte Nachforschung: — Der Glaube ist Herzenssache. Niemand darf sich also wegen des Unglaubens mit der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit des Glaubens entschuldigen (V. 6. 7). — Den Herzensglauben hebt Paulus hervor gegen die Heuchler und Mundchristen, das Bekenntniß, d. h. die Aeußerung, Beweisung des Christenthums durch Wort und That gegen die Feigen und Verzagten (V. 9—11).

Besser: Glaube und Bekenntniß verhalten sich wie Wesen und Erscheinung, wie Licht und Leuchte, wie Feuer und Strahl... Seligkeit ist die Erscheinung, das jetzige und das endliche Offenbarwerden der Gerechtigkeit, und Gerechtigkeit ist die Seligkeit in Verhüllung, doch in durchsichtiger und durchdufteter Verhüllung, wie Christus in der Weißagung und die ewige Hütte Gottes in der Kirche auf Erden (V. 10). — Luther hat schlechthin gesetzt: Wer an ihn glaubt (wie auch Jes. 28, 16 der hebräische Text lautet); doch in dem allgemeinen: wer, ist eben der Sinn enthalten, welchen Paulus mit Nachdruck hervorhebt, da er sagt: allwer, Jedermann, der an ihn glaubt.

d. V. 12—17. Das Evangelium als eine Heilsbotschaft für Alle, sowohl Juden als Griechen: 1) Allen gepredigt; aber 2) nicht von Allen geglaubt (V. 12—17). — Vor dem einen Herrn, der reich ist über alle, die ihn anrufen, gilt kein Unterschied der Nation, sondern wer ihn anruft, wird selig (V. 12. 13). — Wie Anrufung des wahren, in Christo vollständig geoffenbarten Gottes, Glauben und Predigt zusammenhängen (V. 13—16). — „Herr, wer glaubet unserm Predigen"? So klagte einst Jesaja und so klagen auch wir sehr oft; allein wir dürfen es nur dann thun, wenn wir uns bewußt sind, nach bestem Wissen und Gewissen unsere Predigerpflicht erfüllt zu haben, d. h. wenn unsere Predigten hervorgegangen sind 1) aus gründlicher Erforschung der Heiligen Schrift; 2) aus herzlichem Gebete; 3) aus reicher Wahrnehmung der Bedürfnisse der Gemeinde (V. 16). — Von der christlichen Predigt: 1) Was wirkt sie? den Glauben. 2) Wodurch kommt sie? durch das Wort Gottes (V. 17). — Die Predigt steht in der Mitte zwischen Glauben und Wort Gottes. 1) Jenen schafft sie; 2) aus diesem schöpft sie (V. 17). — Die berufende Kraft der Predigt (V. 17).

Starke: Alle aus allerlei Volk können einen freien Zutritt zu Gott haben und erhörlich beten (V. 12). — Hedinger: Ach! wie viel gehört dazu, soll ein Mensch selig werden: hören, lehren, berufen. Schöne Kette! aber woran fehlt's? Am Hören, am recht und gründlich Predigen, viel Tausenden am Senden und Beruf. Ein schrecklicher Schade u. s. w. (V. 14). — Cramer: Die Welt ist immer einerlei, wie zur Zeit Jesajä, so auch zu Christi und der Apostel Zeiten, ja noch bis auf diese Stunde: schade! daß man das alte Klaglied noch singen muß (V. 16). — Lange: Du Prediger, siehe ja zu, daß dein Vortrag in der Lauterkeit und göttlichen Kraft geschehe; und du Zuhörer, daß deine Aufmerksamkeit rechter Art sei (V. 17).

Spener: 1) Sie müssen Christum anrufen, wollen sie selig werden. Sollen sie ihn aber anrufen, so müssen sie 2) an ihn glauben. Sollen sie an ihn glauben, so müssen sie 3) das Wort hören. Sollen sie aber hören, so muß 4) das Wort ihnen gepredigt werden. Sollen sie aber Prediger haben, so müssen 5) ihnen Leute dazu gesandt werden. Das ist die Kette der göttlichen Wohlthaten nacheinander (V. 14). — Roos: Paulus führt bei dieser Abhandlung, wie er es immer gegen die Juden zu thun pflegte, etliche Sprüche aus den heiligen Schriften des Alten Testaments an, wovon der erste Jes. 28, 16 steht, wo das Fliehen ebenso viel bedeutet, als das zu Schanden werden... Der zweite Spruch steht Joel 3, 5 und läßt sich am tiefsten zur Schwachheit der Menschen herab. Was wollen wir dem größten Sünder, der am Rand der Hölle liegt, rathen? Rufe an den Namen des Herrn, so wirst du errettet werden... Der dritte Spruch stehet Jes. 52, 7 und ist eine Weißagung von den freundlichen und holdseligen Herolden, die der Herr zur Zeit des Neuen Testamentes, nachdem er vorher selbst geredet haben würde, aussenden werde, um den Menschen Frieden und das Gute zu verkündigen. Warum aber? Ohne Zweifel deßwegen, daß die Menschen den ihnen verkündigten Frieden ergreifen und das ihnen von Gott zugedachte Gute sich zueignen und genießen möchten. Weil aber dieses durch den Glauben geschehen sollte, so klagen diese Herolde in dem vierten Spruch, der Jes. 53, 1 steht: Herr, wer glaubt unserem Predigen? (V. 11—16).

Gerlach: Gott wollte die Seligkeit Aller, aber nicht Alle wollten die Seligkeit Gottes, dies ist der Grund des Verderbens aller Verlorenen: der Unglaube (V. 16). — Nach Gottes Willen sollte also dies der Gang sein: er wollte, daß Alle glaubten, und darum sandte er seine Predigt, deren Inhalt sein eigenes Wort war (V. 17).

Lisco: Es ist Christenpflicht, Lehrer aussenden in die Heidenwelt, die Missionssache nothwendig, der Wille des Herrn (Mark. 16, 15), und es ist ein herrlicher Beruf, die Befreiung aus der Gefangenschaft und das neue Gottesreich, die Botschaft von Jesu zu bringen. — Das Predigen geschieht durch das Wort Gottes, d. h. kraft göttlichen Berufs und einer von Gott geoffenbarten Lehre (V. 17).

Heubner: Lebendige Predigt ist das von Gott gewählte Mittel der Belehrung (V. 14). — Prediger muß Gott senden, sie dürfen nicht von selbst laufen (V. 15). — Alle Gnadenwirkungen sind an's Wort gebunden; das gilt gegen Fanatiker, Enthusiasten, die das Wort und die Predigt verachten (V. 17).

Besser: Die göttliche Heilsordnung schließt jedwedes Person- oder Nationansehen aus (V. 12). — Anrufen, wo nicht mit starkem Glauben, so doch mit herzlichem Verlangen, zu glauben, anrufen, wo nicht mit Bitten nach Gebühr, so doch unterstützt von des Geistes unaussprechlichem Seufzen (Kap. 8, 26), anrufen, wo nicht mit geförderter Erkenntniß, so doch mit dem ungeschwiegenen Bekenntniß Bartimäi: „Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich meiner!" (Mark. 10, 47). Das zieht die Hülfe des reichen Herrn herbei (V. 12). — „Der das Ende will, will auch die Mittel", sagt Bengel. „Nun will Gott, daß alle Menschen ihn zur Seligkeit anrufen; folglich will er, daß sie glauben; folglich will er, daß sie hören; folglich will er, daß sie Prediger haben. Daher hat er Prediger gesandt. Alles hat er gethan, was zur Sache unserer Seligkeit gehört. Sein vorgängiger Gnadenwille ist allgemein und ist wirkungskräftig (V. 14). — Zum rechten Prediger

in Gottes Namen gehört nicht allein, daß das gepredigte Wort recht sei, sondern auch, daß der Prediger spreche: „Hier ist der Stab in meiner Hand, das Wort: mich hat der Herr gesandt“ (V. 15).

e. V. 18—21. Das Verhalten der Juden und Heiden zur Predigt des Evangeliums. 1) Jene haben das Evangelium nicht verstehen wollen, obwohl sie es verstehen konnten; 2) diese aber, obwohl unverständig, haben es doch verstanden, weil sie es verstehen wollten. — Zum ganzen Kapitel abschließend: Die Juden haben ihr trauriges, das Mitgefühl des Apostels auf's lebhafteste in Anspruch nehmendes Schicksal selbst verschuldet. Denn a) das Evangelium war 1) nicht fern von ihnen; 2) es wurde ihnen gepredigt; 3) sie konnten es begreifen; aber b) sie, die Juden, suchten es: 1) in der Ferne; 2) mochten es nicht hören; 3) wollten es nicht verstehen.

Starke: Wer will Gott Schuld geben, daß so viel Leute Satanskinder bleiben und verdammt werden. Siehe! sie selbst sind Ursache (V. 21). — Roos, mit Beziehung auf Kap. 9 u. 10: Aus diesem Allem erhellt, daß das Wort Gnade das tröstlichste und das schärfste, das klarste und das dunkelste Wort in der Bibel sei. Es ist das tröstlichste Wort, weil es dem Geschöpf, dem sein Schöpfer nichts schuldig ist, dem Sünder, der Strafe verdient, das Heil zusichert. Es ist aber auch das schärfste Wort, weil es den Stolz ganz niederschlägt, den Trotz tödtet, die Einbildung von eigener Gerechtigkeit, die dem Menschen so natürlich ist, rein abschneidet. Es ist das klarste Wort, weil es keiner Beschreibung bedarf; es ist aber auch das dunkelste Wort, weil seine lautere Bedeutung von wenigen und nur von gedemüthigten Seelen gefaßt wird. Viele Menschen, welche dieses Wort zu verstehen meinen, stellen sich Gottes Gnade ungefähr wie eines Fürsten Gnade vor, welche von der Rücksicht auf Verdienste, ja von der Absicht auf Nutzen ungetrennt ist. Gott aber bedarf keines Dienstes. Sein Wille ist allein frei. Ihm gibt Niemand etwas zur Wiedervergeltung. Und doch ist er gerecht und handelt nach Erkenntniß. Wer ist weise, der dies verstehe und klug, der dies merke?

Heubner: Zu der Stelle Ps. 19. Evangelium und Schöpfung sind die beiden Stimmen Gottes, die uns umtönen.

Besser: Anführung eines Wortes von Luther, welcher die Predigt vergleicht mit einem Stein, der in's Wasser geworfen wird. Die Kreise dehnen sich immer weiter und weiter aus, wenn es auch in der Mitte still wird.

Lange: Die Fürbitte des von den Juden verfolgten Paulus für Israel. — Sein Zeugniß für Israel. 1) Das schöne Lob; 2) die große Rüge. — Die Eigengerechtigkeit in ihren verschiedenen Gestalten. — Die Eigengerechtigkeit allemal der Gerechtigkeit Gottes entgegen. Und zwar 1) der gesetzgebenden, 2) der strafenden, 3) der begnadigenden, rechtfertigenden, 4) der zum neuen Leben erweckenden Gerechtigkeit Gottes. — Die Selbstbezeugung des Gesetzes und des Evangeliums an dem inneren Menschenwesen: 1) Das Gesetz, Ideal seines Lebens. 2) Das Evangelium, Leben seines Ideals. — Die Zwillingsgestalt: Glaube und Bekenntniß: 1) Bestimmt unterschieden und doch 2) unzertrennlich. — Der Reichthum des Herrn über den betenden Herzen. — Ueber der betenden Sünderwelt. — Die Allgemeinheit (der Universalismus) des Evangeliums. — Die Entschränkung und Umschränkung der Heilsbotschaft. 1) Entschränkt für Alle, die den Herrn anrufen in aller Welt; 2) umschränkt für den Glauben, weil der Unglaube widerspricht.

Dritter Abschnitt. Die schließliche gnadenreiche Lösung des Räthsels oder die Wendung des Gerichts zur Rettung für Israel. Das Gericht Gottes über Israel kein Verwerfungsgericht. Die Heilsökonomie Gottes in seinem Walten über Juden und Heiden, über der Auswahl Israels und der Menge, über der Verkettung von Gericht und Rettung, nach welcher ganz Israel endlich durch die Vollzahl der Heiden zum Glauben und zur Seligkeit kommen soll. Der Universalismus des Gerichts und des Erbarmens. Doxologie.

Kap. 11.

A.

1 Ich sage nun: Hat doch nicht etwa Gott sein Volk verstoßen? Das sei ferne. Denn auch ich bin ein Israelite von dem Samen Abrahams, dem Stamme Benjamin.
2 *Nicht verstoßen hat Gott sein Volk, welches er zuvor sich ersehn [erwählet] hat. Oder wisset ihr nicht, was die Schrift sagt beim Elias [in der Lektion von ihm], als er vor Gott
3 auftrat gegen Israel [1])? *Herr, deine Propheten haben sie getödtet, deine Altäre haben sie umgestürzt, und ich bin übrig geblieben allein; auch trachten sie mir nach dem Leben
4 [1 Kön. 19, 10]. *Aber was sagt ihm der Gottesspruch [die göttliche Antwort]: Ich habe mir übrig behalten sieben tausend Männer, welche nicht gebeugt haben ein Knie vor
5 dem [der Säule — מַצֵּבָה fem. 2 Kön. 3, 2 ꝛc. — des] Baal. *Also nun ist auch in
6 der jetzigen Zeit ein Ueberrest vermöge der Auswahl der Gnade entstanden. *Wenn [es] aber aus Gnade [ist], dann nicht weiter noch aus den Werken; denn die Gnade wird nicht erst zur Gnade. Wenn aber aus den Werken, so ist keine Gnade mehr da, denn das Werk ist nicht mehr [fertiges] Werk [2]).

1) Der Zusatz der Recepta λέγων eine erklärende Glosse.

2) Die Worte εἰ δὲ ἐξ ἔργων bis οὐκέτι ἐστὶν ἔργον fehlen bei A. C. D. u. s. w. in der Vulg. u. a., in Uebersetzungen, bei den lat. Vätern, und so auch im Sinait. Daher von den meisten Kritikern verworfen, von Tischend. u. A. namentlich Fritzsche und Reiche, vertheidigt (s. die Erläut.).

B.

Wie also? was Israel weit hinaus sucht, eben das hat es nicht [anlangend] erlangt; die 7
Auswahl aber hat es erlangt. Die Uebrigen jedoch wurden verstockt. *Gleichwie geschrie- 8
ben steht: Gott hat ihnen gegeben einen Geist der Schlafsucht, Augen, damit nicht zu
sehen, und Ohren, damit nicht zu hören bis auf den heutigen Tag [5Mos. 29, 4; Jes. 29, 10;
Jes. 6, 10]. *Und David spricht: Es werde ihnen ihr Tisch zur Vogelschlinge und zum 9
Jagdgeschoß, und zum Stellholz und — [so] zur Vergeltung für sie. *Es müssen ver- 10
finstert werden ihre Augen, daß sie nicht sehen, und ihren Rücken biegen krumm allezeit
[Ps. 69, 23 u. 24].

C.

Ich sage nun: Sie sind doch nicht dazu angelaufen [an den Anstoß], daß sie fallen 11
sollten? Das sei ferne! Sondern durch ihren Hinfall wurde das Heil den Heiden, um
sie nacheifern zu machen. *Wenn aber [jetzt] ihre Niederlage der Welt Reichthum [Ge- 12
winn] wurde, und ihr [Heeres-] Verlust der Heiden Reichthum, wie vielmehr [einst] ihre
Vervollständigung [Completirung]. *Denn [1]) euch Heiden sage ich das: insofern ich [2]) der 13
Heiden Apostel bin, halte ich mein Amt herrlich. *Ob ich etwa zum Reichthum reizen 14
möchte, die mein Fleisch sind, und retten möchte [auch nur] Etliche von ihnen. *Denn wenn 15
ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt wurde, was anders wird erst ihre Annahme
sein, als ein Aufleben von den Todten! *Wenn aber das Erstlingsbrod heilig ist, dann 16
auch die Teigmasse; und wenn die Wurzel heilig ist, dann auch die Zweige.

D.

Wenn aber etliche der Zweige ausgebrochen wurden, du aber, der du vom wilden 17
Oelbaum her bist, wurdest unter sie [die Zweige überhaupt] eingepfropft, und wurdest theil-
haftig der Wurzel und der Fettigkeit [des Saftes] des Oelbaums. *So überhebe dich ja 18
nicht rühmend über die Zweige. Wenn du dich aber überhebst [so wisse:] — nicht du
trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich. *Du wirst nun sagen: Die Zweige [3]) sind 19
ausgebrochen worden, damit ich eingepfropft würde. *Schön! [Trefflich! ironisch. Nicht: 20
ganz wohl]. Durch den Unglauben sind sie ausgebrochen worden, du aber stehst da durch
den Glauben. Sei nicht hochmüthig, sondern fürchte dich: *Wenn nämlich Gott der 21
Zweige, die es naturgemäß waren, nicht geschont hat [fürchte dich], daß er etwa [4]) auch
deiner nicht schonen möchte. *Siehe nun die Güte und die Strenge Gottes. Gegen 22
die Gefallenen ist die Strenge Gottes [5]). Gegen dich aber die Güte Gottes [5]), wenn du
bei der Güte verharrest. Sonst wirst auch du herausgeschlagen werden. *Und Jene da- 23
gegen, wenn sie nicht verharren bei dem Unglauben, werden eingepfropft werden. Denn
Gott ist wohl mächtig genug, sie wieder einzupfropfen. *Denn wenn du herausgehauen 24
wurdest aus dem der Natur nach wilden Oelbaum und über die Natur hinaus einge-
pfropft wurdest in einen edlen Oelbaum, wie vielmehr werden diese, welche nach dessen
Natur sind, eingepfropft werden in den ihnen eigenen Oelbaum.

E.

Denn ich will euch, meine Brüder, nicht ohne Einsicht lassen von diesem Geheim- 25
niß, damit ihr euch nicht in eignem Gedünken [6]) für einsichtsvoll [darüber] haltet: Ver-
stockung ist Israel zum Theil widerfahren bis dahin, daß die Fülle der Heiden einge-
gangen sein wird. *Und so dann wird ganz Israel selig werden, wie geschrieben steht: Es 26
wird kommen aus Zion er [der] Erlösende, und wegschaffen wird er die gottlosen Dinge
von Jacob [Jes. 59, 20]. *Und das ist dann für sie der Bund von mir: Wann ich 27
weggenommen habe ihre Sünden [Jes. 27, 9]. *Gemäß dem Evangelium zwar sind sie 28

1) Gegenüber dem γὰρ liest Lachm. δὲ nach A. B. u. A. Der Zusammenhang spricht für γάρ.
2) Lachm. nach A. B. C. μὲν οὖν.
3) Codd A. C. F. ꝛc. κλάδοι ohne οἱ, wofür Codd. B. D.
4) Μήπως fehlt in Codd. A. B. C. Lachmann. — Nach Meyer wurde die Auslassung durch das folgende Futurum φείσεται veranlaßt, daher auch die Lesart φείσηται entstanden.
5) ἀποτομία und χρηστότης hier im Nom. st. Acc. nach den Codd. A. B. u. A. Lachm., Tischend. Dazu bei χρηστότ. θεοῦ.
6) Statt παρ' ἑαυτ' Lachm. ἐν ἑαυτ. nach den Codd. A. B. u. A., gegen C. D. L. ꝛc.

Feinde um euretwillen; gemäß der Auserwählung aber sind sie Geliebte um der Väter
29 willen. *Denn von unbereubarer [unwiderruflicher] Art sind die Geschenke und die
30 Berufung von Gott. *Denn gleichwie ihr [1]) einst ungehorsam waret gegen Gott, nun
31 aber Gnade erlangt habt durch den Ungehorsam dieser, *also wurden auch diese jetzt
32 ungehorsam eurer Begnadigung zu Gute, damit auch sie begnadigt werden. *Denn Gott
hat Alle [2]) zusammengeschlossen zum Ungehorsam [des Unglaubens], damit er sich Aller
33 erbarme [Alle begnadige]. *O welch eine Tiefe des Reichthums, der Weisheit und der Er-
kenntnißkraft Gottes! Wie unerforschlich [3]) sind seine Gerichte und unausspürbar seine
34 Wege! *Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? Oder wer ist sein Rathgeber ge-
35 wesen?" [Jes. 40, 13]. *Oder: „Oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, und es
36 wird ihm wieder vergolten?" [Hiob 41, 2]. *Denn von ihm und durch ihn und zu ihm
sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in die Ewigkeiten. Amen.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht: A) Israel ist nicht verworfen; es ist gerettet aus Gnaden in seinem Kern, seiner Auswahl, V. 1—6. B) Die Menge von Israel oder nach dem inneren Gewicht nur der Rest: die „Uebrigen" sind verstockt, wie sie also schon der Geist im Alten Bunde vorausgezeichnet hat; aber ihre Verstockung ist eine Bedingung geworden für die Bekehrung der Heiden, V. 7—11. C) Dagegen ist denn auch die Bekehrung der Heiden wieder eine Vermittelung der Bekehrung Israels und durch diese eine Neubelebung der Welt. Die heilsame Wirkung ihrer Verwerfung läßt eine noch heilsamere Wirkung ihrer Wiederannahme erwarten. Die Bedeutung der Erstlinge und der Wurzel, V. 12—16. D) Die Thatsache selbst, daß die Heiden gläubig sind, die Juden nicht, ist eine sehr bedingte. Die Heiden können im Einzelnen schon ungläubig, die Juden können im Einzelnen schon gläubig werden. Denn a. die Heiden sind auf den Stamm der jüdischen Theokratie gepflanzt zwischen gläubige Juden. b. Sie können ebenso wohl wieder durch Unglauben abgeschnitten werden, wie die Juden durch den Glauben können eingepflanzt werden, weil diese eine größere geschichtliche Verwandtschaft mit dem Reiche Gottes haben, V. 17—24. E) Das letzte Wort, oder das Mysterium des göttlichen Waltens in seiner Heilsökonomie. Alles wird zur Verherrlichung Gottes gereichen. Die Heilsökonomie Gottes über der Welt: Die ungläubigen Heiden sind bekehrt worden durch das gläubige Israel; das ungläubige Israel soll bekehrt werden durch die gläubigen Heiden. Das Gericht über Alle zur Vermittelung des Erbarmens über Alle. Lob Gottes über seinen Heilsplan, die Ausführung desselben, sein Ziel und sein Grund, V. 25—36.

V. 1—6: Israel nicht verworfen. Es ist schon jetzt gerettet in seinem Kern. — **Ich sage nun.** Das οὖν könnte als Folgerung erscheinen blos aus dem zuletzt Gesagten: Gott streckte den ganzen Tag seine Hand aus. Da er aber V. 11 eine weitere Aussage ankündigt, die eine falsche Consequenz abschneiden soll, so hat es hier wohl dieselbe Bedeutung im Gegensatz zu dem strengen Urtheil über Israel am Schluß des vorigen Kapitels. Meyer nimmt noch eine bestimmtere Beziehung zu dem λέγω V. 10, 18 u. 19 an. Wenn Reiche bei λαόν ein ἅπαντα vermißt, Semler bei ἀπώσατο ein omnino, so haben beide die Emphase in den Ausdrücken nicht gewürdigt. Das Volk und sein Volk ist zweierlei; ebenso ein ökonomisches dem Gericht übergeben und ein äonisches Verstoßen (vgl. Ps. 94, 14; 95, 7). Bengel: ipsa populi ejus appellatio rationem negandi continet. Der Apostel weist einen solchen Gedanken mit religiösem Abscheu zurück: μὴ γένοιτο. — **Denn auch ich.** Nach der gewöhnlichen Annahme führt er seine eigne Berufung als Beispiel an, wogegen Meyer mit de Wette und Baumgarten-Crusius der Ansicht ist, Paulus könne wegen seines patriotischen Sinnes als ächter Israelit jene Verstoßung nicht concediren. Diese Folgerung aus einem Gefühl des nationalen Patriotismus war aber gerade der Standpunkt seiner Gegner. Ein einzelnes Beispiel, heißt es, könne nichts beweisen. Paulus deutet aber mit dem καὶ schon auf die andern Beispiele hin, welche durch die Judenchristen unter seinen Lesern zahlreich vertreten waren. Er hat das Bewußtsein, als ächter Sprößling von Abraham und Benjamin, dem mit Juda verbundenen Stamm, welcher den heimgekehrten Kern des Volkes bildete, also nicht etwa als bloßer Proselyt zu der Auswahl zu gehören; er müßte daher, wenn er von einer Verstoßung des Gottesvolks reden wollte, sich selber und seinen Glauben negiren (Phil. 3, 5). — **Nicht verstoßen hat Gott.** Auf das Zeugniß seines Bewußtseins und der Beispiele läßt er eine feierliche Erklärung folgen. So großartig entschieden er sein: Nicht verstoßen ausspricht, so bestimmt ist seine Charakteristik, sein Volk, ὃν προέγνω. Ueber den Begriff προγινώσκειν s. Kap. 8, 29. Zwei Erklärungen treten hier einander gegenüber: 1) Es ist die Rede von dem geistlichen Gottesvolk, dem Ἰσραὴλ θεοῦ, Röm. 9, 6; Gal. 6, 16 (Origenes, Augustin, Luther, Calvin ꝛc.). Dagegen 2) sagt Meyer: Das ganze Kapitel hat zum Subjekt nicht das geistige Israel, sondern das Schicksal der Nation in Betreff des Messiasheils. Aehnlich Thol. und Phil. Der Begriff von Volk aber, den der Apostel aufstellt, ist so sehr dynamisch, daß man sagen könnte: für ihn ist die Auswahl das Volk, und das wahre Volk Gottes eine Auswahl. Dies ist offenbar der Ge-

1) Das ὑμεῖς ohne καὶ nach den besten Codd.
2) Statt τοὺς πάντας Nebenlektionen τὰ πάντα und πάντα.
3) Verschiedene Formen: ἀνεξεραύνητα und ἀνεξερεύνητα.

danke von Kap. 9, und so auch von V. 4 u. 5 in unserm Kapitel. Betonen wir aber wie billig den Begriff des Verstoßens, so tritt ihm allerdings nicht mehr blos der Begriff der Auswahl gegenüber; d. h. es ist nicht damit abgemacht, daß eine Auswahl da ist. Gleichwie aber die Vertreter der Ansicht Nr. 1 den vollen Inhalt der weitern Entwicklung verkennen, besonders V. 26, so gehen die Vertreter von Nr. 2 zu leicht über die vom Apostel gemachten Gradationen hinweg. Gott hat sein Volk nicht verstoßen, was heißt das? 1) Es ist eine Auswahl von Gläubigen da, und die ist viel größer, als der Kleinglaube denken mag (wie viele Juden selbst mögen zu allen Zeiten Freunde Jesu gewesen sein!). 2) Die Berufung der Heiden selbst bezweckt mittelbar auch die Bekehrung Israels, und es können immer Einzelne gewonnen werden. 3) Die ganze Lenkung zielt dahin, daß zuletzt ganz Israel selig werde. Hier tritt also dem Gedanken des großen ökonomischen Verstockungsgerichts der Gedanke des diese ganze Oekonomie überwaltenden Erbarmens gegenüber. Wollte man gleichwohl den Ausdruck, ganz Israel, pressen, und eine Versicherung des Heils für die empirische Totalität in ihren Einzelnen finden, so müßte man auch wieder die Erwählungsidee hinsichtlich Israels als Volk indifferenziren und in den Begriff einer absoluten Wiederbringung aufgehen lassen. — **Welches er zuvor sich ersehn.** Allerdings ist dies in sofern beschränkend, als nicht die empirische Masse des Volks gemeint ist; es ist aber andererseits auch nicht das empirische Häuflein gläubiger Juden gemeint, sondern das Volk nach seiner ganzen reichsmäßigen Idee und Indoles. In dieser ewigen Bestimmung über Israel kann sich Gott nicht selber widersprechen. — **Oder wisset ihr nicht?** „Ἐν Ἠλίᾳ, Anführung des Abschnitts, welcher von Elias handelt, wie Mark. 12, 26: ἐπὶ τῆς βάτου. Beispiele aus den Klassikern bei Fr., wozu Thucyd. 1, 9 hinzuzufügen, Belege aus Philo bei Großmann u. s. w." Thol. (s. 1 Kön. 19, 10. 14). Unrichtige Auffassung: ἐν Ἠλίᾳ, vom Elias (Erasm., Luther u. A.). Der Apostel hat die Textesworte nach ihrem sachlichen Inhalt frei citirt. Daß Elias in seiner Anklage unter dem μόνος den einzig übrig gebliebenen Propheten versteht, unsere Stelle den einzigen Gottesverehrer, macht keinen Unterschied in der Sache. Denn der Prophet war in seiner Stimmung nicht geneigt, stumme oder sich verbergende Gottesverehrer als wahre Gottesverehrer anzuerkennen. Paulus hat aber seiner Fassung gemäß die Worte von den Altären und Propheten umgestellt. Meyer beschäftigt sich mit dem Plur.: die Altäre, „da doch der Tempel zu Jerusalem der ausschließlich zum Kultus bestimmte Ort war." Aber auch im Tempel zu Jerusalem waren zwei Altäre. Hier ist jedoch vom Reiche Israel die Rede, und daher die Erinnerung von Este fast überflüssig, auch die Altäre Gottes auf den Höhen umzustürzen sei Frevel gewesen. — **Aber was sagt ihm der Gottesspruch.** Ueber χρηματισμός s. die Lexika. Das Grundwort: Ich werde mir lassen übrig bleiben, hat Paulus in's Präteritum verwandelt, ohne dadurch den Sinn zu alteriren, wie dies die Sept. gethan hat. — **Ich habe erhalten für mich sieben tausend Männer.** Es genügt wohl, die Zahl Sieben als die heilige Zahl in Beziehung auf den Gottesdienst anzusehen, und die Zahl Tausend als die Bezeichnung einer Volksgemeinde. Tholuck findet nach Kurtz (S. 591) in der Zahl Sieben die Zahl der Vollkommenheit und des Bundes. Es gibt verschiedene Begriffe der Vollkommenheit, nach denen man die Zahlen 3, 4, 7, 10 und 12 neben einander als Zahlen der Vollkommenheit betrachten könnte. Interessant ist die von Tholuck angeführte muhamedanische Sage, Gott lasse die Welt niemals einen Bestand von 70 Gerechten entbehren, um deren willen er sie erhalte. Das Femin. τῇ Βάαλ hat zu vielen Erörterungen Anlaß gegeben. Der Name hat in der Sept. bald den männlichen, bald den weiblichen Artikel. Weßhalb den letzteren? Da die Sept. an unserer Stelle τῷ Βάαλ hat, so hat Meyer einen Gedächtnißfehler des Paulus angenommen; Fritzsche eine andere Lesart in dem Codex, welchen Paulus las. Die Feminalform selber soll nach Olshausen, Phil. u. A. (auch Meyer) sich daraus erklären, daß Baal als androgyne Gottheit gedacht wurde; was nicht gehörig erwiesen ist. Nach Gesen. ist die Feminalform als verächtlicher Ausdruck von den Idolen verstanden worden, wofür auch Tholuck sich ausspricht. Die älteren Erklärungen (Erasm., Beza, Grot.) verstanden das Wort von der Statue des Baal. Thol. sagt dazu: ohne Analogie. Aber das Idol ist ja eben das verächtliche Bild oder die Statue des Abgottes. Nimmt man an, daß für den Juden Baal selber als Gott keine Realität hatte, wohl aber das Götzenbild, so erklärt sich mit einem Male die ganze Reihe der weiblichen Formen bei der Bezeichnung des Baal (1 Sam. 7, 4; Zephan. 1, 4; Hos. 2, 8). Meyer meint freilich, dann müsse es τῇ τοῦ Βάαλ heißen; damit wäre aber eben die wahrscheinlich beabsichtigte Wirkung der Feminalform völlig zerstört. Thol. bemerkt: „Im Gothischen bedeutet Guth als Masc. Gott, gud als Neutrum den Götzen, und damit kommt er ebenfalls wieder der Erklärung nahe, die er beiläufig beseitigt hat. Auch mit der vorangehenden Bemerkung: „Im Rabbinischen heißen die Idole verächtlich הַבֹּשֶׁת." Ueber den Baal vergl. man Winer, das Wörterbuch für das christliche Volk, und die „hebräischen Alterthümer von de Wette, Ewald, Keil. — **Also ist nun auch in der jetzigen Zeit.** Gott sichert sich nach jenem Beispiel gemäß einer constanten Norm seiner Auswahl einen gewissen Bestand von Auserwählten. Und zwar nach der Wahl seiner Gnade. — **Wenn aber aus Gnaden.** Nämlich jenes λεῖμμα entstand und immer wieder entsteht. Die Gnade oder das Geschenk der Gnade läßt sich nicht halbiren und durch ein Verdienst der Werke ergänzen, oder mit demselben vermengen. Augustin: gratia, nisi gratis sit, gratia non est. Es fragt sich nun, wie wir die weiterhin folgenden parallelen Sätze zu verstehen haben. Die gewöhnliche Erklärung stellt folgende Sätze einander gegenüber: Wenn's aus Gnaden ist (jener Ueberrest, oder seine Causalität, die Auswahl) dann ist es schlechthin nicht aus Verdienst der Werke, sonst wäre die Gnade schlechthin nicht Gnade. — Wenn's aber aus den Werken ist, dann ist es schlechthin keine Gnade, sonst wäre das Werk nicht wahres Werk, Lohnwerk. Bei dieser an sich klaren und bedeutungsvollen Antithese entstehen drei Fragen: 1) Warum ergänzt der Apostel den ersten Satz durch den zweiten, da sich doch derselbe

aus dem ersten so ziemlich von selbst versteht? 2) Was soll das γίνεται (χάρις) heißen, wo man so bestimmt ἐστι erwarten sollte, daß auch die Vulgata u. A. est substituirt haben? 3) Weßhalb heißt es im zweiten Satz χάρις statt ἐκ χάριτος? Was den ersten Punkt betrifft, so sagt Thol.: die Aechtheit des Gegensatzes „εἰ δὲ ἐξ ἔργων ꝛc." ist mehr als zweifelhaft. Ihre ältesten Zeugen sind Cod. B, Pesch., Chrys., Theod. (im Text). Dagegen fehlen sie in A. C. D. F. G., Orig. nach Ruf., der Vulg., der kopt. Uebers. u. A. Dennoch hat Fritzsche diese Lesart zu vertheidigen übernommen, neuerdings auch Reiche in der comm. crit. S. 67 und Tischend. hat sie im Text behalten ꝛc." Nach Thol. hat der Zusatz den Charakter einer glossematischen Reflexion. Dieser Anschein einer sich von selbst verstehenden Weiterung könnte freilich auch die Auslassung veranlaßt haben. Das γίνεται im ersten Satz soll nach Tholuck („wie bei dem Imp. 3, 4") bedeuten: sich ergeben, herauskommen als. Diese Erklärung ist ebenso zweifelhaft, wie die von Meyer: „sie hört auf in ihrer concreten Erscheinung zu werden, was sie doch ihrer Natur nach ist." Das χάρις im zweiten Satz muß man bei der üblichen Erklärung als Effekt der χάρις im ersten Satz verstehen. Dazu kommt noch die Frage: was sollte das heißen: so wäre das Werk nicht Werk? Ist etwa nur das Lohnwerk für den Apostel ein wahres Werk? Wir versuchen nun folgende Erklärung: Wenn es aus Gnaden ist, so ist es nicht aus den Werken, denn die Gnade wird nicht erst noch, oder ist nicht erst noch im Werden durch die Werke. Die Gnade muß ihrer Natur nach vor den Werken fertig sein. Wenn aber aus den Werken, dann existirt eben weiter gar keine Gnade, weil das Werk noch nicht fertig ist, und nimmer fertig wird als verdienstliches Werk. Die Werke sind als verdienstliche ein nie fertigwerdendes Infinitum. Sollte die Gnade erst das Resultat der Werke sein, so würde sie bis in die unabsehbarste Zukunft noch nicht da sein. Bei dieser Fassung wird der buchstäbliche Ausdruck salvirt, und man gewinnt zu der ersten Aussage: Gnade und Verdienst der Werke schließen einander aus, eine zweite: Die Gnade ist ihrer Natur nach ein fertiger Grund vor dem werdenden Werk u. s. w. (s. auch die Fortsetzung V. 7)). Die Lesart des Cod. B. εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶ χάρις scheint auch ein besonderer Erklärungsversuch zu sein. Die Antithese hat ihren eigentlichen Zweck wohl darin, daß der Apostel beweist, die Auswahl des Volks könne nur in denen bestehen, die sich auf die Gnade gründen; nicht aber in der Partei, welche sich stützt auf die Werke. Wäre es so, wie die Werkgerechten wollen, so wäre noch keine Gnade da, und Gnade käme nie zu Stande, weil die Werkgerechtigkeit nie zu Stande kommt, ebenso wenig wie der babylonische Thurm.

V. 7—11: Die Menge der Ungläubigen, welche die Gnade nicht durch Werke hat erzielen können, ist nicht der Kern des Volks. Sie ist im Grunde ein abfälliger Rest von Verstockten. Doch auch diese sind nicht angelaufen zum Zweck ihres Verderbens, sondern den Heiden zum Heil. — **Was Israel weit hinaus sucht.** Τί οὖν. Diese Folgerung so wie das ἐπιζητεῖ wird ganz bestimmt, wenn man auf den Schluß des vorigen Verses zurückgeht. Was Israel zu erreichen suchte über die Werke hinaus, die Gnade als das Ziel des vollendeten Werkes, das hat es nicht erreicht. Wie ein Scheinbild jenseits des immer unfertiger werdenden Werkes mußte sie immer weiter hinaus fliehen. Das ἐπιζητεῖν kann allerdings auch das eifrige Trachten bezeichnen; daß aber dieser Begriff hier unpassend wäre, ist klar. Richtig ist, daß das Präsens „die Permanenz des Strebens" bezeichnet, nämlich die Permanenz des Strebens jenseits des langen Weges der Selbstgerechtigkeit die Stadt der Gnade zu finden. — **Die Auswahl aber hat es erlangt.** „Denn sie", sagt Meyer, „waren Gegenstände der göttlichen Gnade". Paulus hat schon anders gesagt: Denn die Auserwählten werden daran erkannt, daß sie die Gnade Gottes angenommen haben im Glauben. — **Die Uebrigen wurden verstockt.** Israel theilt sich in zwei Theile. Der eine Theil ist die ἐκλογή, obschon er die Minderheit ist, der andere Theil sind die λοιποί, die τινές, obschon sie die Mehrheit sind. Sie wurden verhärtet von Gott, sagt Meyer. Sie sind durch einen Prozeß der Wechselwirkung zwischen ihrem Unglauben und Gottes Gerichten verhärtet worden, sagt Paulus. Der Sinn ist allerdings, daß diese Uebrigen für unabsehbare Zeiten des Gerichts „an Verstand und Willen in Betreff der Aneignung des Heils in Christo" (Meyer), vor Allem in ihrem Herzen und Gemüth „unempfänglich" geworden sind, und zwar, weil in ihnen die letzten Funken des Geisteslebens, welches allein das Evangelium des Geistes versteht, erstorben sind, sowie eine saftlos gewordene Pflanze durch den Sonnenschein nicht mehr belebt, sondern immer mehr zum verdorrten Stock gemacht wird. — **Gleichwie geschrieben steht.** Das Citat ist frei componirt aus Jes. 29, 10; Jes. 6, 9; 5 Mos. 29, 4. Meyer stellt in Abrede, daß auch Jes. 6, 9 mit berücksichtigt sei; vergleicht man aber die beiden andern Stellen, so reichen sie für das Citat Pauli nicht aus, da die Aussage 5 Mos. 29 blos Verneinungen enthält. — **Gott hat ihnen gegeben.** Allerdings nicht bloße Zulassung (Chrys.), aber auch nicht Aktivität schlechthin und ohne Weiteres. Der Grund der Verhängung des Geistes der Schlafsucht oder des Tiefschlafs (רוּחַ תַּרְדֵּמָה) über Israel Jes. 29, 10 ist bestimmt angegeben, als Verschuldung des Volks V. 13 ff. — Die Stelle Jes. 6, 9 ff. aber, welche den Hauptstock unsers Citats ausmacht, findet ihre Erklärung gleich weiterhin in dem Benehmen des Ahas Kap. 7. Die dritte Stelle aus dem Deuteron. hebt sogar das negative Moment in diesem Verhärtungsprozeß bestimmter hervor: „Nicht hat euch gegeben Jehovah ein Herz, zu erkennen ꝛc. Ueber die Bedeutung und die Deutungen von κατάνυξις s. Meyer S. 334; Tholuck S. 596. — **Und David spricht.** Die zweite Stelle ist frei nach der Sept. aus Ps. 69, 23. Meyer sagt: „Der Verfasser dieses Psalms ist nicht David (gegen Hengstenberg), was analog zu beurtheilen ist, wie der Ausspruch Matth. 22, 43." Vergl. zu jener Stelle unser Bibelwerk. Zuvörderst ist nun wohl unschwer darzuthun, daß die Klagen des 69. Psalms so wie die „Verwünschungen" der Feinde nicht auf die Leiden des Volks im Exil gedichtet sein können. Erstlich haben die theokratischen Exulanten nicht gesagt, daß sie um Jehovahs willen (V. 8) und um des Eifers willen

um sein Haus (V. 10) zu leiden hätten. Sie haben vielmehr das gerade Gegentheil gesagt (siehe Ps. 106; Jes. 64; Dan. 9). Und wenn der Exulant auch den Zorn Gottes über die Heiden herabrufen kann und ihnen Böses wünschen (Psalm 79, 6; 137, 9), so sind davon noch die prophetischen Verwünschungen weit unterschieden, welche die Verblendungsgerichte darstellen, die über die geistigen Feinde und Widersacher des theokratischen Glaubens, des Hauses und Namens Jehovahs, wie sie ihre Feindschaft in der Verfolgung des Knechtes Gottes bethätigen, herabgerufen werden. Man vergleiche in dieser Beziehung Ps. 59; 64; 69, 23—29; 109. In solchen Psalmen spricht vorzugsweise entweder der persönliche, der collektivische oder der ideale David, weil David der Typus des leidenden Gottesknechtes geworden ist. Wir halten also auch mit Luther, Rosenmüller u. A. dafür, daß die Schlußworte (von V. 33 an) ein späterer Zusatz sind. Die Verwünschungen selbst sind eine prophetisch-ethische Anschauung in alttestamentlich düsterem Eifergewande. — **Es werde ihnen ihr Tisch.** Es ist Thatsache, daß den Widersachern des Heiligen gerade ihr Tisch, ihr ungöttlicher Lebensgenuß zu einem Fallstrick des Verderbens wird, wie dem Frommen sein Tisch wird zu einem Segens- und Siegeszeichen (Psalm 23). Während sie meinen, die Beute ihres irdischen Sinnes zu verzehren, werden sie selber eine Beute der Vergeltung, und zwar in allen Formen; gleichwie der Vogel in die Schlinge geräth, das Wild gejagt wird, oder durch ein Stellholz, d. h. eine Falle, umkommt. Paulus hat denn auch frei die Formen noch mehr entwickelt, indem er καὶ εἰς θήραν eingeschoben. Auch folgt σκάνδαλον auf ἀνταπόδοσις. θήρα wird von der Vulg. mit captio bezeichnet; ihr folgen Fritzsche, Meyer, während Tholuck und Phil. das Werkzeug der Jagd vorziehn; was auch zu den beiden andern Stücken paßt und nicht blos als „Jagdspieß". Es ist nun nicht richtig, wenn Meyer sagt, dieses Verderben werde im Folgenden erklärt. Denn die folgenden Worte beschreiben das Gericht der Gottlosen nach ihren innern Verhältnissen gegenüber dem Gericht in den äußern Lebensverhältnissen, welches die vorigen Worte beschrieben haben. — **Es müssen verfinstert werden.** Geistige Verblendung ist die eine Form des innern Gerichts, totale Entmuthigung des Gemüths die andere. Die Worte des Grundtextes: **Und ihre Lenden laß immer wanken** hat die Septuag. übersetzt: ihren Rücken mache krumm alle Zeit; eine Veränderung, welche der Apostel beibehält, wahrscheinlich, weil sie den Ausdruck der permanenten Niedergeschlagenheit etwas mehr generalisirt. Den Tisch hat Phil. mit Orig., Tholuck u. A. auf das Gesetz und seine Werke gedeutet. Wenn aber Melanchthon sagt: doctrina ipsorum, so ist diese vom Gesetz selber sehr zu unterscheiden. Chrysost.: ihre Genüsse; Mich. u. A.: das jüdische Ostermahl, bei welchem die Juden belagert wurden, was dann die Zerstörung Jerusalems zur Folge hatte; Grot.: der Altar im Tempel selbst. Die Pointe des Bildes wird abgestumpft, wenn man mit Thol. den Tisch deßwegen gesetzt findet, weil beim Tisch vom Feinde überrascht werden am gefährlichsten ist. Vielmehr wird der Tisch oder Lebensgenuß der Gottlosen selbst ihnen zur Schlinge u. s. w. Dieser Tisch kann nun zu verschiedenen Zeiten etwas Verschiedenes sein; im Allgemeinen ist er das Symbol des behaglichen Gelagertseins in böser Sicherheit zu ungöttlichem Lebensgenuß (s. Matth. 24, 38). Für die Juden zur Zeit des Apostels war dieser Tisch ihr Satzungswesen, vor allem ihr Wahn, daß die irdische Herrlichkeit des israelitischen Reichs mit dem Sieg über die Römer erscheinen werde. Unter dem gekrümmten Rücken versteht Meyer geistige Knechtschaft, wie ältere Ausleger römische Knechtschaft. Damit wäre denn eine wesentliche Abweichung vom Grundtext gegeben. Im Wesentlichen wird aber der gekrümmte Rücken dasselbe bedeuten sollen, was die wankenden oder schlotternden Lenden bedeuten. Tholuck und Philippi haben richtig gegen Fritzsche u. A. bemerkt, es handele sich bei V. 8 (und dasselbe gilt ja von V. 9) nicht um das Citat einer Vorhersagung, nach welcher der Unglaube der Juden zur Zeit Jesu nothwendig habe erfolgen müssen. Doch reicht auch die Bemerkung nicht hin, die Anführung geschehe wie in den Citaten Matth. 13, 14; Joh. 12, 40; Apostg. 28, 26; welche auf „die klassische Stelle für das ungläubige Verhalten Israels gegen Gott Jes. 6 zurückgehn, vi analogiae." Der nächste praktische Zweck dieser Citate im Neuen Testamente ist durchweg, die Juden aus ihrer eignen Heiligen Schrift und Geschichte davon zu überführen, daß in Israel von Alters her ein Hang zum Abfall sei, daß es also nicht wider den Verheißungsglauben sei, das jetzige Israel des Abfalls zu bezüchtigen (siehe die Rede des Stephanus). Diesem Zweck liegt dann aber auch eine wirkliche typische Prophetie zu Grunde, aber nicht eine fatalistische, sondern die Idee der Consequenz des Verderbens bis zu seiner geschichtlichen Vollendung (s. Matth. 23, 32 ff.). — **Sind sie doch nicht dazu angelaufen. Ich sage nun.** Beschränkend nämlich zur Abwehr einer falschen Consequenz. Sie sind allerdings angelaufen und gefallen, aber ihr verschuldetes Anlaufen und ihr Straucheln, und ihr Hinfallen unter dem vorher geschilderten Verstockungsgericht hatte nicht den Zweck, daß sie hinfallen sollten in absolutem Sinn, in das Verderben der ἀπώλεια hinein. Ihr Hinfallen ist ökonomisch beschränkt, und ökonomisch gewendet und verwendet zum Heil der Heiden (siehe Kap. 9, 17 u. 23). Das Anlaufen der λοιποί geschah an dem Stein des Anstoßes (Kap. 9, 32. 33; 10, 11). Das ἵνα bezeichnet den Endzweck des göttlichen Gerichtswaltens und ist nicht blos ἐκβατικῶς, wie Chrys., Aug. u. A. gewollt. Thol. macht die beachtenswerthe Bemerkung, daß πταίειν, straucheln (welches nicht mit de Wette u. A. auf das V. 9 erwähnte σκάνδαλον zu beziehen sei, sondern eher auf den λίθος προσκόμματος Kap. 9, 33), den Sinn des sittlichen Strauchelns habe, Jakob. 2, 10; 3, 2; dagegen habe πίπτειν diesen ethisch tropischen Sinn weder im Hebräischen, noch Griechischen und Lateinischen, sondern nur den des Unterliegens, Untergehens. — **Sondern durch ihren Hinfall.** Es hat keinen Grund, wenn Mey in παραπτ. nicht die Bedeutung des Fallens, sondern nur das delictum (Vulg.) finden will, denn gefallen sind sie wirklich, nur war das nicht der Zweck (s. auch Thol. S. 600). Mit Recht bestreitet Tholuck auch die Ansicht, als ob schon hier der Hauptgedanke sei, Israel solle wieder hergestellt

werden, obschon freilich eine Andeutung der Restitution Israels in den Worten liege. Als der Endzweck der Niederlage Israels ist offenbar zunächst die Bekehrung der Heiden bezeichnet; mit diesem Endzweck ist dann freilich auch wieder der Endzweck der vorläufig vereinzelten und der schließlichen gesammten Bekehrung Israels gesetzt. So wenig nun hier παραπτ. ein bloßes „Vergehen" bedeuten kann, so wenig auch ein bloßes infortunium, wie Reiche und Rückert nach Andern gewollt haben. — **Wurde das Heil.** Ἡ σωτηρία. Nach dem Zusammenhang ergänzt man γέγονεν. Als eine absolute Nothwendigkeit kann der Apostel diese tragische Bedingung nicht betrachtet haben; wohl aber als eine historische. So wie Israel einmal geworden war durch seine Schuld, wollte es im besten Falle die Heiden nur als Proselyten der Juden an dem messianischen Heil Theil nehmen lassen, und noch mehr weidete es sich an dem Gedanken der Rache und Herrschaft über die Heiden; als Judenchristenthum aber konnte das Christenthum unmöglich universell werden in der Heidenwelt. Dazu kam die Erfahrung des Apostels, daß er durch den Unglauben der Juden immer entschiedener in die Heidenmission hineingetrieben wurde, Matth. 21, 43; Apostg. 13, 46; 28, 28. Die negative Bedingung dieses Uebergangs war die apostolische Predigt, insbesondere des Paulus. — **Um sie nacheifern zu machen.** Dieser Zweck war von vorn herein mitgesetzt. Also auch dieses Moment gehört mit zu der Beseitigung des fatalistischen Gedankens, ihr Hinfall sei zu ihrem Verderben über sie verhängt worden.

V. 12—16: Wie der Unglaube der Juden die Bekehrung der Heiden vermittelt hat, so soll noch vielmehr die Bekehrung der Heiden nicht nur das Gläubigwerden der Juden vermitteln, sondern mit dieser Wiederkehr Israels sollen noch größere Dinge eintreten. — **Wenn aber ihre Niederlage.** Bei der Erklärung des schwierigen Verses hat man wohl von dem ἥττημα Jes. 31, 8 auszugehen, welches in der klassischen Sprache nicht vorkommt, hier aber durch ἥττα, das Gegentheil von νίκη, vertreten wird. In der angeführten Stelle bezeichnet nun ἥττημα nicht blos das Unterliegen, sondern den Kriegsverlust, welcher eine Folge der Geschlagenheit ist. Allerdings hier als Verlust in die Gefangenschaft hinein, nach dem Grundtext zum Frohndienst. Auch 1 Kor. 6, 7 bezeichnet das Wort einen moralischen Verlust, einen Machtverlust der Gläubigen gegenüber der Welt. Wir nehmen daher an, daß von dem Ausdruck ἥττημα auch die beiden anderen Begriffe ihre bestimmtere Fassung erhalten, und daß der ganze Ausdruck anspielt auf das Bild eines geschlagenen Kriegsheeres. Mit den Begriffen des numerischen Verlustes und der numerischen Vervollständigung ist selbst schon beim Militär der dynamische Gegensatz: gebrochene Kraft und volles Machtgefühl verbunden, wie vielmehr hier mit dem Mannschaftsverlust die Schwächung, mit der vervollständigten Vollzahl die volle Macht. Tholucks Erklärung geht von πλήρωμα in der Bedeutung V. 25 aus. Erklärungen des ἥττημα: diminutio (Vulg.); Minderzahl, defectus (Chrysost. und die Meisten); Schaden, Nachtheil, Niederlage (de Wette u. A.). De Wette bringt diese Erklärung in ausschließlichen Gegensatz zur ersten, mit Bezug auf 2 Kor. 12, 13. Fritzsche: Verlust des Messiasheils. Philippi: Die Einbuße des Reiches Gottes, durch ihren Wegfall. Mit Grund aber bemerkt Meyer, das dreimalige αὐτῶν sei in gleicher Beziehung Genit. des Subj. — Tholuck: heruntergekommener Zustand. Nach Thol. erklärt Meyer, die Minderzahl; Meyer aber spricht gegen diese Erklärung und versteht das Wort von Unterliegen und Verfall. Ulfilas hat schon das Wort, welches Menschenverlust und Schwächung zugleich bezeichnet: der Ausfall. Einen wirklichen Unterschied macht die Beziehung auf die gläubigen Juden als Minderzahl der Gläubigen (paucitas Judaeorum credentium, Grotius) und der entgegengesetzte auf die Ungläubigen, das moralische Leichenfeld, oder die Gefangenen, der Knechtschaft Verfallenen. Aber auch hier sind beide Theile nicht zu trennen. Die αὐτοὶ sind das gesammte Volk; die Gläubigen sind ihr gesunder Heeresbestand, die Ungläubigen, gleich Gefallenen oder Gefangenen, sind ihr ἥττημα. Das πλήρωμα. Erklärungen: Die Gesammtheit (Thol.); die Vollzahl (Meyer); die Wiederherstellung Israels in seine gebührende Stellung (Rückert, Köllner); Phil.: Die Ausfüllung der durch ihren Unglauben entstandenen Lücke im Reiche Gottes. Letztere Ansicht, von Orig. angebahnt, wird von Tholuck ausführlich besprochen S. 606 ff. Diese Ansicht aber verwechselt zweierlei Dinge: 1) Den Begriff der Vollzahl der ewigen Gottesgemeinde überhaupt und den Begriff der materiellen Vervollständigung (πλήρωμα) der Vollzahl des Judenvolks; 2) den Begriff der ökonomischen Vollständigkeit in unserer Stelle und den Begriff der äonischen Vollständigkeit. Mit Recht macht Tholuck aufmerksam auf die von den Auslegern vernachlässigte scheinbare Tautologie πλοῦτος κόσμου, πλοῦτος ἐθνῶν. In κόσμος, sagt er, scheine der Begriff des ganzen Umfangs der Menschheit zu liegen, mit πλοῦτ. ἐθν. trete die conkretere Bezeichnung hervor: „Die Reduktion des auserwählten Volks schlug aus zu einer Bereicherung der profanen Völker." Die erstere Bezeichnung faßt das qualitative, intensive, teleologische Verhältniß ganz im Allgemeinen in's Auge: Des historischen Israels Fall gereichte der Welt (selbst mit Inbegriff des idealen Israel) zum Gewinn. Die letztere Bezeichnung beschreibt den historischen Verlauf nach seiner quantitativen und extensiven Seite. Judenstämme oder Judengemeinden fallen aus dem Volke heraus, dagegen werden ganze Heidenvölker gewonnen. Wenn aber also ihre Niederlage schon der Welt und der Heiden Gewinn gewesen ist, vielmehr einst ihre Vollständigkeit, d. h. ein gläubiges Israel! — **Denn euch Heiden sage ich.** Die ausgesprochene Aussicht auf die volle Bekehrung Israels führt ihn auf die weitere Erklärung, daß er auch die Bekehrung der Heiden, obwohl Selbstzweck, noch als Mittel zu diesem Zweck der Bekehrung Israels ansehe. Euch Heiden, d. h. den Heidenchristen. Ἐφ' ὅσον, nicht quamdiu (Orig., Vulg., Luther). — **Halte ich mein Amt herrlich.** Nicht: rühme ich mein Amt (Luther, Grotius u. Reiche), sondern: suche ich mein Amt durch treue Ausführung herrlich zu machen (de Wette, Meyer u. A.), womit freilich zugleich gesagt ist, daß er sein Amt als ein herrliches hochhält. — **Mein Fleisch.** Ausdruck der innigen Gemeinschaft mit Israel nach der natürlichen Abstammung. Theodoret: Das Wort

gebe die Verneinung der geistigen Gemeinschaft zu verstehen. Daß dieser Gegensatz nicht ganz fern liegt, beweist V. 28; doch tritt hier die innige Anhänglichkeit an sein Volk in den Vordergrund. — **Denn wenn ihre Verwerfung.** Ἀποβολή, Wegwerfung, Gegensatz von πρόσλημψις, s. V. 17. Also nicht ihr Verlust (Vulg., Luth.). Tholuck weist auch hin auf den Sprachgebrauch der Septuag. und der Kirche (ἀποβολή, Ausstoßung). — **Die Versöhnung der Welt wurde.** Nicht als Causalität, sondern als Bedingung, ohne welche das Wort von der Versöhnung nicht ungehemmt an die Heiden gelangte. In dieser freien Sprachweise sagt Paulus auch σώσω V. 14, weil er Herold der σωτηρία ist. — **Was erst wird ihre Annahme.** Wiederaufnahme zum Heil und zur Heilsgemeinschaft durch ihre Bekehrung. — **Als ein Aufleben von den Todten.** Daß der Apostel eine unermeßliche Segenswirkung für die Welt von der einstigen Bekehrung der Juden erwartet, ist klar. Es fragt sich, welche? Zunächst haben wir den Gegensatz in's Auge zu fassen: Ihre Verwerfung wurde zur Versöhnung der Welt, das heißt doch nur: bedingungsweise; also gleichsam und mittelbar. So, fahren wir fort, wird die Bekehrung des ganzen Volkes Israel auch bedingungsweise, gleichsam und mittelbar ein Aufleben von den Todten sein. Mit der angeeigneten καταλλαγή beginnt nun erstlich die geistliche Auferstehung, und es folgt ihr zweitens die dereinstige, leibliche. Daher verschiedene Erklärungen: 1) tropischer Ausdruck der geistlichen Neubelebung (Augustin, Calv. u. A.), und zwar der Heidenwelt, oder der Welt überhaupt, nicht aber der Juden (wie Coccejus, Bengel u. A. erklären), da deren Neubelebung eben als vorausgehendes Mittel gedacht wird. Diese Neubelebung wird aber auch verschieden gedacht. 1) Weitere Ausbreitung des Reiches Gottes und subjektive Neubelebung (Phil. u. A.); Mehrung und Steigerung der Frömmigkeit (Bucer, Bengel). „Von dem Volke Gottes soll sich auf die Völkerwelt ein neues Leben in höherer charismatischer Geistesfülle verbreiten, gegen welches das vorhergehende Völkerleben ein todtes heißen muß" (Auberlen: Mißverständlich und übertrieben, sofern das christliche Leben der bisherigen Welt gemeint ist). Andere Modifikationen: höchste Freude, höchste Glückseligkeit. 2) Eigentliche Auffassung: die Todtenauferstehung ist gemeint; die älteste kirchliche Erklärung (Orig., Chrysost., Rückert, Tholuck, Meyer, de Wette ꝛc.) Tholuck erklärt den Sinn dieser Auffassung, die Bekehrung Israels werde als der letzte Akt im Weltdrama gefaßt; macht aber dann die Einwendung, ζωὴ ἐκ νεκρ. stehe nirgends im Neuen Testament für die ἀνάστασις, und so sehe sich also der Ausleger doch genöthigt, der metaphorischen Auslegung den Vorzug zu geben. Man hat wohl nicht genug festgehalten, wie sehr bedingt der erste Satz in der Vergleichung ist: ihre Verwerfung der Welt Versöhnung. Wie dies eine Thatsache ist, welche sich erst bis zur Bekehrung des Pleroma der Heiden, demnächst der Juden verwirklicht, so ist auch die Folge ihrer Wiederannahme eine Thatsache, welche sich von der höheren geistigen Neubelebung der Welt bis zur Vollendung derselben namentlich in der ersten Auferstehung fortsetzt. Für den Apostel liegen die Begriffe geistliche Auferstehung und leibliche Auferstehung nicht soweit auseinander (s. Kap. 8, 11), wie für unsere Exegeten, daher hat auch Olshausen recht, wenn er das Wort auf eine geistliche Auferstehung deutet, die in die leibliche hineinspiele. — **Wenn aber das Erstlingsbrod.** Nachdem der Apostel die große Aussicht auf die herrlichen Folgen der Bekehrung Israels eröffnet hat, kommt er auf die Gründe für die Hoffnung dieser Bekehrung selbst. Es sind zwei Gleichnisse. Das erste Gleichniß ist entnommen von der Bedeutung der Erstlingsbrode (4. Mos. 19—21). Zwar kann ἀπαρχή die Erstlingsfrucht bezeichnen, wie das Erstlingsbrod; allein zur Erstlingsfrucht wird ἀπαρχή durch den correspondirenden Begriff der Ernte; wogegen dem φύραμα, dem gekneteten Teig, das Erstlingsgebäck entsprechen muß. Daher kann der Ausdruck hier weder die Erstlingsfrucht (Este, Olshausen u. A.), noch das Getreide zum Erstlingsbrod (Grot.) bezeichnen. Die ἀπαρχή im Allgemeinen aber bezeichnet das stellvertretende Opfer, wodurch die totale Masse, wozu ἀπαρχή gehört, Gott geweiht wird. So ist die Weihung der Erstgeburt zum Priesterthum (auf Levi übertragen) die Weihung des Volks; die Weihung der Erstlingsfrucht die Weihung der Ernte; die Weihung der Erstlingsbrode die Weihung der ganzen Teigmasse, deren Zubereitung ihr nachfolgt. Das andere Bild ist als Bild an und für sich klar, der Wurzel entsprechen die Zweige (Anomalieen dieser Concordanz, welche sich in der Natur finden mögen, kommen hier nicht in Betracht). Der allgemeine Grundgedanke beider Bilder ist allerdings nach Reiche, daß das ganze Volk durch seine Erstlinge wie seine Wurzel als ein edles bezeichnet sei. Deutungen des Einzelnen: 1) Beide Bilder bedeuten dasselbe. Die ἀπαρχή sind die Patriarchen (Abraham ꝛc.); τὸ φύραμα die Gesammtheit des Volks. Dasselbe Verhältniß gilt von Wurzel und Zweigen (die griechischen Väter, Erasm., Calv., Thol., Meyer ꝛc.). 2) Die Bilder sind verschieden. Das zweite Bild geht allerdings auf die Erzväter und die Nachkommen derselben, aber das erste Bild bezeichnet mit der ἀπαρχή die gläubigen Juden, mit dem φύραμα die übrigen (Tolet., Cramer u. A. Ebenso in Beziehung auf das erste Bild Ambros. u. A.) Modificationen: Nach Origenes und Theodoret bezeichnet ἀπαρχή Christum selbst, φύραμα die Christen. Gegen die verschiedene Fassung der Bilder gibt Meyer zweierlei an. Erstlich sei dies gegen den Parallelismus der beiden Sätze. Abgesehen aber davon, daß die Prosa des Paulus nicht unter den Regeln des poetischen Parallelismus des Alten Testaments steht, beurkundet diese Argumentation eine mangelhafte Vorstellung von dem alttestamentlichen Parallelismus selbst. Der zweite Grund, daß der Apostel nur das zweite Bild weiter führe, bedeutet ebenso wenig, denn mit der weiteren Wiederaufnahme des zweiten Bildes tritt ein ganz neuer Gedanke ein. Die haltloseste Erklärung hat ῥίζα von der christlichen Stammkirche, κλάδοι von den einzelnen gläubigen Juden verstanden. Nach unserem Dafürhalten ist der Gegensatz ganz entschieden. Es ist aus dem Folgenden klar, daß die ideale Theokratie, allerdings repräsentirt durch die Patriarchen, aber nicht mit ihnen identisch (s. Jes. 11, 1; V. 10; Offenb. 5, 5; 22, 16) als die Wurzel Israels zu denken ist. Im Grunde ist nach den vorstehenden Citaten allerdings derselbe Christus die Wurzel der alten Theokratie, wie er die ἀρχή ist

in der ἀπαρχή der neuen jüdischen Glaubensgemeinde und die causa efficiens der Heiligung Beider ist. Nach dem hier hervortretenden Gegensatz aber ist ῥίζα die patriarchalische Grundlage der Theokratie als gottgeweihte Naturanlage, ἀπαρχή dagegen die erste jüdische Glaubensgemeinde, von Gott zubereitet als die Erstlingsbrode für das erste Erntefest der Zeit der Erfüllung, das christliche Pfingstfest. Verwandt ist unsere Stelle mit Röm. 9, 5, die Väter als Wurzel betrachtet, Christus als die Wunderfrucht des Wipfels.

V. 17—24: Die Bedingtheit des neuen Reichsgegensatzes von gläubigen Heiden und ungläubigen Juden. Das Bild vom wilden und vom edlen Oelbaum. Warnung für die Heiden, Hoffnung für die Juden. — **Wenn aber Etliche.** Obschon ihrer Viele waren, wurden sie doch gegenüber dem unvergänglichen Baume des Reiches Gottes eine arme Minderheit. Auch soll der Heide bei dieser Thatsache den Werthbestand der theokratischen Stiftung selbst würdigen. — **Vom wilden Oelbaum her.** Da der Ausdruck ἀγριέλαιος ὤν Beides bezeichnen kann, als Substantiv den wilden Oelbaum selbst, aber auch als Adjektiv die Zugehörigkeit zum wilden Oelbaum, so ziehen wir diese letztere Fassung mit Fritzsche und Meyer der ersteren, von Luther, Philippi und Tholuck vertreten, vor. Die Erklärung: Der du ein wilder Oelbaum, faßt den einzelnen Heiden in der Anrede als Collektivperson. Meyer bemerkt dagegen, daß „nun einmal nicht ganze Bäume, auch nicht ganz junge (gegen de W.) eingepfropft werden. Dagegen könnte man bemerken: 1) daß der Oleaster der Heidenwelt bestimmt ist, nach allen Zweigen auf den edlen Oelbaum verpflanzt zu werden, und daß dies 2) durch die Heidenmission des Paulus dem Prinzip nach bereits geschehen ist. Indessen will wohl der Apostel eben so wenig die Möglichkeit eines totalen Abfalls der Heidenkirche unterstellen, als er die Möglichkeit eines totalen Abfalls der Juden angenommen hat. Auch spricht er von einem bereits faktischen Eingepfropftsein mit Beziehung auf naheliegende Ueberhebungen der Heidenchristen über die Judenchristen. Zudem will der Apostel ebenso wenig den Oleaster in allen Zweigen für bekehrt halten, wie den edlen Oelbaum. Ebenso ist V. 24 zu beachten, wo dasselbe Subjekt nicht der Oleaster selber ist, sondern nur ein Zweig desselben. Ueber den wilden Oelbaum oder Oleaster vgl. man die bibl. Naturgeschichte und die Wörterbücher. Pareus: oleaster habet quidem formam oleae, sed caret succo generoso et fructibus. Daß im Orient wirklich das Verfahren üblich war, schwach gewordene Oelbäume durch Einpfropfung von Oleastern neu zu kräftigen, darüber vgl. man die Citate bei Thol. S. 617; bei Meyer S. 343. Wäre nun auch jenes Verfahren ein häufiges und vielfach vorkommendes gewesen, so würde doch scheinbar eine Incongruenz in dem Bilde liegen, in sofern die Oleasterreiser bestimmt sind, den Oelbaum zu stärken; hier aber von einer Mittheilung des Saftes des edlen Oelbaums an den Oleasterzweig die Rede ist. Daher bemerkt Tholuck: „Entweder ist nun dem Paulus das ökonomische Sachverhältniß nicht bekannt gewesen, oder — was bei der Trivialität dieser Notiz wahrscheinlicher — hat er sagen wollen, hier sei aus Gnaden geschehen, was sonst wider die Natur ist." Wir halten jedoch damit die Sache nicht für ganz erledigt. Erstlich liegt das Tertium comparationis im Ausbrechen und Einpfropfen der Zweige. In Beziehung auf diesen Punkt paßt aber das Bild vollständig. Zweitens, wenn auch die Oleasterzweige dem Oelbaum neuen Lebensreiz und vegetativen Lebensstoff mittheilen (wie dies z. B. auch die Germanen der christlichen Kirche gethan haben), so ist damit nicht ausgeschlossen, daß sie den edlen Saft und die Triebkraft, welche die Oelfrucht bildet, von der Wurzel und dem Stamme des Oelbaums aus empfangen müssen. — **Theilhaftig der Wurzel und Fettigkeit.** Nicht ἐν διὰ δυοῖν (Grotius u. A.). Die Gemeinschaft mit der Wurzel begründet den Antheil an dem edlen Safte. — **Unter sie eingepfropft.** Das ἐν αὐτοῖς verschieden gedeutet. Am einfachsten: unter sie. — **So überhebe dich ja nicht rühmend.** Rühme dich nicht wider die Zweige. Die Juden waren die Zweige des Oelbaums schlechthin; es sind also sowohl die Judenchristen als die ungläubigen Juden gemeint, nicht diese allein (nach Chrysostomus u. A.), vielmehr die gläubigen Juden vorzugsweise, wie das durch das ἐν αὐτοῖς angedeutet ist. — **Wenn du dich aber überhebst.** Meyer: wider sie triumphirst. Nach dem vorausgesetzten Oleasterbilde konnten sie versucht sein, sich zu rühmen, durch das Heidenthum seien erst die Glieder der jüdischen Glaubenskirche neu belebt worden, sowie man etwa gerühmt hat, das Germanenthum, das Lutherthum insbesondere, habe das Christenthum selbst reformirt, während das Christenthum von seinem Grunde aus seine Erscheinungsformen reformirt hat und noch reformirt. — **Nicht du trägst die Wurzel.** Du stehst als eingepfropfter Zweig in keinem günstigeren Verhältnisse zur Wurzel, als die ausgebrochenen und stehen gebliebenen. Du bleibst durchaus bedingt durch eine innere Gemeinschaft mit der Wurzel, die sich in der demüthigen Erkenntniß dieser Abhängigkeit und in der innigen Uebereinstimmung mit den natürlichen Zweigen bewähren muß. Die kurze Erklärung wird dadurch verschärft, daß sie unmittelbar den Nachsatz bildet. Tholuck bemerkt: eine solche Ueberhebung gegen die Zweige könnte nicht ohne Ueberhebung gegen die Wurzel sein. — **Du wirst nun sagen: die Zweige sind ausgebrochen worden.** Der Artikel οἱ ist hier durch die Intention des sprechenden Heiden ganz nahe gelegt. Er wird sich nach dieser religiösen Warnung selber auf ein religiöses Verhängniß berufen, auf ein fait accompli der Prädestination. Er macht also dann Mißbrauch von der Wahrheit, welche der Apostel selbst gelehrt hat. Und zwar nicht nur nach der negativen Seite, daß er sagt: mit den Zweigen ist es unwiderruflich aus, für das Judenvolk ist kein Heil mehr, sondern auch nach der positiven Seite, daß er selber durch das vermeintlich erlangte Vorrecht festzustehen glaubt. Und hier nun sehen wir klar, wie der Apostel einen solchen Prädestinationsdünkel abfertigt. Schön! Ironisch; wie wenn er sagen wollte: schöne Anwendung der Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung, mit Ueberspringung der von ihr in Rechnung gebrachten ethischen Momente! Dann die ernste Erklärung: **Durch den Unglauben sind sie ausgebrochen worden.** D. h. wegen des Unglaubens, in verstärkter Form mit dem Dativ ausgedrückt. Das also ist die entscheidende Ursache ihres

Unheils, das eigentliche Hinderniß ihres Heils. Und so stehst und bestehst auch du nur durch den Glauben. Das Stehen bezeichnet hier das Eingepfropftsein, nicht Stehen im absoluten Sinn, wie Meyer gegen Tholuck u. A. richtig bemerkt. Denn das Gegentheil davon ist nicht das Fallen, sondern das Ausgeschnittenwerden. Sachlich fällt die Vorstellung allerdings mit Stehen und Fallen zusammen. Sei also nicht hochmüthig auf ein eingebildetes Vorrecht, sondern fürchte dich; d. h. fürchte dich vor dem Falle um so mehr, als du dich zu überheben geneigt bist. Bengel: timor opponitur non fiduciae, sed supercilio et securitati. — **Der Zweige, die es naturgemäß waren.** Hier ist die Natur offenbar Bezeichnung der schon gehobenen, geweihten und veredelten Natur des abrahamitischen Geschlechts. — **Daß er etwa auch deiner.** Der du wenigstens auf diesen genealogischen Adel Israels keinen Anspruch hast. Meyer: „Das Fut. ist bestimmter und gewisser als der Conjunktiv. — **Siehe nun die Güte und die Strenge Gottes.** Das herkömmliche Prädestinationssystem würde sagen: Die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes. Paulus sagt etwas Anderes. Die von Lachmann recipirte Lesart ἀποτομία ꝛc., wird sprachlich gesichert dadurch, daß ein Punkt vorangeht. — **Gegen die;** ἐπὶ μὲν τούς. Dem menschlichen Verhalten entspricht die Güte wie die Strenge oder Schärfe Gottes in steter Bewegung. — **Bei der Güte verharrest.** Auf dem Lebensgrunde der freien Gnade und Erbarmung Gottes. Meyer: geblieben sein wirst. Sollte da die Güte erst anfangen? — **Sonst wirst auch du.** Meyer macht treffend aufmerksam auf den stärkeren Ausdruck: ἐκκοπήσῃ. — **Denn Gott ist wohl mächtig genug.** Er will seine Macht nicht anwenden, um die Ungläubigen zum Glauben zu zwingen; wenn sie aber nur nicht im Unglauben verharren, dann wird er sie wieder einpflanzen. An der Macht fehlt's ihm nicht und an ihrer Anwendung will er's nicht fehlen lassen. Das Starkwerden zum Glauben und im Glauben, sowie das wieder Eingepflanztwerden verwaltet die Macht der göttlichen Gnade. — **Denn wenn du herausgehauen.** Das γὰρ dient zur Begründung des δυνατὸς γάρ (Meyer). Auch hier der stärkere Ausdruck: ἐξεκόπης. — **Aus dem der Natur nach wilden Oelbaum.** Dies ist der Begriff des Oleasters. — **Und wider und über die Natur hinaus.** Wir nehmen Anstand, das παρὰ φύσιν so geradezu: wider die Natur (contra naturam, Vulg.) zu übersetzen. Vgl. S. 56 zu Kap. 1, 25. Es besteht kein absoluter Gegensatz zwischen dem Oleaster und dem edlen Oelbaum; sonst würde auch die Einpfropfung kein Resultat haben. Die Anwendung liegt nahe. — **Wie vielmehr.** Gleichwohl besteht eine größere natürliche Beziehung zwischen den Zweigen, welche aus dem edlen Oelbaum ausgehauen sind, und diesem als dem ihnen eigenen Oelbaum, so daß sie am Ende wieder leichter in denselben eingepflanzt werden können, als die Oleasterzweige ihm einverleibt sind. Die Schwierigkeit, welche sich aus der Erwägung ergibt, daß die (jüdische) obduratio doch schwerer zu überwinden sei als die (heidnische) ignorantia, beseitigt Tholuck damit, daß er das γὰρ unseres Verses als dem δυνατὸς γὰρ coordinirt betrachtet, so daß es sich auf das ἐγκεντρισθήσονται (V. 23) beziehen würde. In der Sache ändert dies aber wenig; die Voraussetzung des Apostels ist, daß das ökonomische Walten Gottes die Auflösung der jüdischen obduratio erzielen werde.

V. 25—36: Das letzte Wort, oder das Mysterium des göttlichen Waltens. — **Denn ich will euch, meine Brüder.** Das γάρ bestätigt das vorherige πόσῳ μᾶλλον, nach Thol. soll die Anrede: meine Brüder, diesmal an die Heidenchristen gerichtet sein. Weßhalb nicht an Alle? Οὐκ ἀγνοεῖν, Röm. 1, 13 u. s. w. Ankündigung einer bedeutsamen Eröffnung. — Τὸ μυστήριον τοῦτο. Auf der Grundlage des allgemeinen, den Christen mit ihrem Gläubigwerden geoffenbarten Geheimnisses der christlichen εὐσεβεία, 1 Tim. 3, 16, entfalten sich die Einzelgeheimnisse, welche die Entwickelung des christlichen Lebens in der Welt, namentlich die universelle Entwickelung des Christenthums betreffen. Ueber diese werden die Apostel durch ἀποκάλυψις vorab erleuchtet, um sie der Gemeinde mitzutheilen. So macht Paulus den Gläubigen mehrfach das Geheimniß bekannt, daß die Heiden Miterben des Lebens sein sollen ohne gesetzliche Bedingungen, Ephes. 3, 6; so das Geheimniß, daß in der letzten Zeit die Verwandlung der alsdann noch Lebenden eintreten werde, 1 Kor. 15, 51; so hier das Geheimniß der göttlichen Oekonomie in Beziehung auf die Folge der Bekehrung von Juden und Heiden, insbesondere der schließlichen allgemeinen Bekehrung Israels. — **Damit ihr euch nicht in eigenen Gedanken.** Meyer nach eigenem Urtheile: Der Apostel sieht voraus, daß sich über die Zukunft Israels falsche, namentlich verächtliche Urtheile des unerleuchteten selbstgefälligen Gedünkens in der heidenchristlichen Kirche bilden werden. — **Verstockung ist Israel zum Theil.** Ἀπὸ μέρους; nach Calvin qualitativ, quodammodo, keine gänzliche Verstockung; es bezieht sich jedoch offenbar auf den ungläubigen Theil von Israel. Diese Verstockung eines Theils ist dem ganzen Israel widerfahren. — **Bis dahin, daß die Fülle.** Denn alsdann soll die Verstockung aufhören. Meyer: „Calvins ita ut soll, der Sprache zum Trotz, den Gedanken eines Endziels entfernen, weßhalb auch Calov und Meyer viel künsteln, um den Sinn herauszubringen, bis an's Ende der Welt daure die theilweise Verstockung, also auch die theilweise Bekehrung." Die Fülle der Heiden. Deutungen: 1) Die Completirung des israelitischen Gottesvolks durch gläubige Heiden (Mich., Olsh. u. A.); 2) die Menge der Heiden (Fritzsche); 3) Meyer treffend: „Die Erfüllung der Heiden, d. h. das, wodurch die Heidenmenge (die jetzt auch nur zum Theil bekehrt ist) voll wird, die Vollzahl der Heiden." Da der Apostel nicht eine unbestimmte Masse von Heiden, aber auch nicht alle Heiden bis auf den letzten Mann gemeint haben kann, so hatte er offenbar die Anschauung von einer organisch-dynamischen Totalität der heidnischen Welt, mit welcher er sich die Bekehrung der Heidenwelt entschieden dachte. Sehr wunderlich Meyer: „Vom Messiasreich ist noch keine Rede, dessen Errichtung ist später." — **Eingegangen sein wird.** In absolutem Sinne. Also in das Reich Gottes (Matth. 7, 13 ꝛc.). — **Und also;** οὕτως in dieser Ordnung und Folge und in dieser Vermittelung; nach der Bekehrung der Heiden und durch dieselbe. — **Ganz Israel.** Dies kann weder von der Bekehrung Israels, des ganzen Israels in vereinzelten Beispielen gesagt sein, noch von den „Sämmtlichen" ohne

Ausnahme. Die erstere Annahme, z. B. es sei nur der auserwählte Theil, das wahre λεῖμμα gemeint (Bengel, Olsh. u. A.), oder nur die größere Zahl und Masse (Rückert u. Fr.), erreicht den Begriff der Nation nicht, welcher hier in seiner Totalität als ganz Israel eben dem bloßen λεῖμμα gegenübertritt; die letztere Annahme geht (Gennadius, Meyer u. A.) über den Begriff des Pleroma hinaus, welcher bei den Juden genügen wird, wie bei den Heiden. An dieser einfachen, im reinen Futurum ausgesprochenen apostolischen Prophetie ist auf die mannigfachste Weise gemäkelt oder auch geschwärmt worden. Auf die Seite der Minderungen gehörten folgende Deutungen: 1) Das geistliche Israel der Erwählten aus Juden und Heiden (Augustin, Theod., Calv., Bengel, Olsh. ꝛc.); 2) eine Auswahl von Israel wird selig werden im tausendjährigen Reich (Balduin, Bengel). „Jene 144,000 der Offenb. 7, 4, wobei die Zahl buchstäblich gefaßt als die vornehmsten Bürger der Stadt Jerusalem;" 3) Israel wird selig werden können (Episcopius, Semler u. A.); 4) die Weißagung ist schon erfüllt durch die Myriaden von Juden, von denen Eusebius redet III, 35 (Wetstein u. A.); 5) in Beziehung auf diese Frage ist Luther, wie vor ihm Hieronymus, in großartige Widersprüche verfallen (s. Thol. 629, 630 und das Citat bei Meyer in der Note 349), und Melanchthon hat auch in diesem Punkte durch seine Schwankungen seine Scheu vor Luthers Machtsprüchen über die Aussichtslosigkeit der Juden bethätigt (Thol. 630). Ueber die weitere Gestaltung der lutherischen Exegese s. dens. Mit Spener trat eine Wendung ein. Gegenüber erscheinen denn auch die Uebertreibungen: 1) Das πᾶς ist so sehr zu betonen, daß anzunehmen ist, auch das ungläubig verstorbene Israel wird zur Verwirklichung dieser Hoffnung von den Todten erweckt werden (Petersen, mystische Posaune; s. Tholuck 628). 2) Wir rechnen nicht hierher die Vorstellung von einer Rückkehr des Grundbestandes der Israeliten als Nation nach Palästina; wohl aber die Vorstellungen, daß dann eine besondere Judenkirche wieder erstehen werde, in Jerusalem ein Tempel werde erbaut werden, worin eine Art von Restitution des israelitischen Kultus stattfinden werde, und daß das Judenvolk dann als das bevorzugte Priester- und Adelsvolk in Mitten der gläubigen Heidenwelt stehen werde (vgl. Tholucks Anführungen 625, zu denen viele Andere leicht gesammelt sind). Diese schwärmerischen Apologeten des Judenthums sollten doch nicht vergessen, daß Israel gerade um solcher adlichen und priesterlichen Ansprüche auf das messianische Heilsgebiet so tief gefallen ist, und daß ihm erst dann geholfen ist, wenn es gegenüber der Herrlichkeit des neutestamentlichen Geistes Christi sich bescheiden kann, als eine vollberechtigte christliche Nation ohne legale Vorrechte unter die heidenchristlichen Nationen zu treten, voll Demüthigung über seinen langen Abfall aber auch in der Macht und Machterweisung des Geistes, welche ihm dann nach seinem Charisma, d. h. seiner durch Gnade verklärten großen Naturanlage, beschieden sein wird. Schon die Scholastiker Abäl., Thomas Aq. u. A. haben nach der richtigen Mitte hingezielt, auf eine Bekehrung der Nation in der Gesammtheit ihrer Stämme oder Stammreste, ohne Geltendmachung der Bekehrung des Einzelnen, die ja als solche immer durch die freie Selbstentscheidung mit bedingt ist. Auch in der reformirten Kirche ist die Hoffnung auf Israels Bekehrung entschiedener vertreten worden; selbst zuerst von Beza. S. Thol. S. 629 ff. — Man hat sich viel mit der Frage beschäftigt, aus welcher Quelle der Apostel dieses μυστήριον geschöpft habe. Mit Recht hebt Tholuck hervor nach Andern, daß die Allegate des Apostels aus den Propheten zwar als Beleg seiner Hoffnung von ihm angegeben wurden, aber nicht als Grund derselben, S. 625 ff. Paulus war als Apostel auch Prophet; abgesehen davon, daß er die Keime dieser Prophetie auch schon in der evangelischen Tradition finden konnte (s. Matth. 23, 39; Joh. 12, 32). Gleichwohl nehmen wir an, daß er auch aus dem Alten Testament seine Belege aus voller Hand hätte schöpfen können, wenn Thol. die Frage aufwirft, weßhalb er dies nicht gethan, sondern sich begnügt habe, zwei zu jener Klasse (die von Anderen citirten Aussprüche S. 625) nicht gehörige, zweifelhafte Belegstellen beizubringen. Wir müssen uns hier auf die biblische Theologie beziehen, sowie auf die Schriften, welche über diesen eschatologischen Theil der alttestamentlichen Theologie besonders verhandelt haben. — **Es wird kommen aus Zion.** Die beiden verknüpften Citate sind aus Jes. 59, 20 und 27, 9; nicht (nach Calv. u. A.) aus Jerem. 31, 33, obschon der Sinn verwandt ist. Sie sind nach der Septuaginta frei behandelt und frei verknüpft. Doch sind sie im Wesentlichen ihrer Verwendung völlig entsprechend. Man muß wohl beachten, daß die Waffenrüstung der Erlösung, welche Jehovah nach Kap. 59, 17 ff. anzieht, eine weitere Ausbildung der Waffenrüstung des Messias ist, Jes. 11, 5 ff. Wenn man nun festhält, daß die Prophetie keine rückläufige Bewegung macht, daß also hier Jehovah statt des Messias einen Fortschritt bezeichnen muß, so kann die Stelle nicht blos von der ersten Erscheinung des Messias wie Jes. 11 verstanden werden, sondern jedenfalls ist die eschatologische Erscheinung Jehovah's in dem Messias mitgesetzt. Dafür spricht auch das herrliche Wort V. 19. Der Apostel ergreift also auch hier mit gewohnter Meisterschaft die rechte Stelle, ähnlich der Exegese Christi, welche auch für die meisten Exegeten viel Befremdendes hat. Jes. 59, 20, der Grundtext: Und es kommt für Zion ein Goel (Erlöser) und den Bekehrten vom Abfall (פֶּשַׁע) in Jakob, spricht Jehovah. Und von mir (von meiner Seite) ist das mein Bund mit ihnen, spricht Jehovah: mein Geist ꝛc. Die Septuaginta: *καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιὼν ὁ ῥυόμενος, καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ, εἶπεν κύριος. Καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, εἶπεν κύριος, τὸ πνεῦμα τὸ ἐμόν* ꝛc. Auch Kapitel 27 handelt von der Wiederbringung Israels. Den bestimmteren Ausgangspunkt gibt V. 6. Gott straft Israel mit Maßen, heißt der Sinn von V. 8. Die Form dieser Strafe ist Verstockung und Entführung wie durch einen Ostwind-Sturm. Dann heißt es: Deßwegen ist damit Jakobs Missethat gesühnt, und dies ist die Frucht (der Nutzen) davon, daß getilgt werden seine Sünden. Die Septuaginta: *Διὰ τοῦτο ἀφαιρεθήσεται ἡ ἀνομία Ἰακώβ, καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν.* Drei Modifikationen kamen insbesondere bei Paulus in Betracht: 1) aus Sion, statt für Sion, wobei zu erwägen ist, daß auch bei Jesaias Jehovah aus Sion für Sion kommen muß.

2) Setzt der Grundtext die Bekehrung bei der angekündigten Erlösung voraus; für den Apostel versteht sich, daß die Erlösung vorab in der Bekehrung besteht. 3) Beschreibt der Apostel den Neuen Bund mit Israel, indem er die Stelle Jes. 29 einsetzt, d. h. indem er hier die Sühne und Tilgung der Sünde Jakobs als das Wesentliche des Bundes beschreibt, statt der Verheißung der Geistesverleihung Jes. 59, weil er weiß, daß Beides unzertrennlich verbunden ist. Durch diese Modifikationen der Form hört das Citat nicht auf, Beweis zu sein, wie Tholuck annimmt. Uebrigens siehe zur Auslegung dieser Stelle Tholuck S. 631. — **Nach dem Evangelium zwar.** Als Feinde sollen sie nach Meyer und Tholuck von Gott befeindete sein (Tholuck: invisi deo). Der Gegensatz ist aber schwer zu vollziehen, daß sie gleichzeitig Gottverhaßte und Gottgeliebte sein sollen; nur nach verschiedenen Beziehungen. S. die Erl. zu Kap. 5, 2. 10. Andere Erklärungen: von Paulus für Feinde gehalten (Grot., Luth.); Feinde Gottes (Thom. Aq., Bengel). Nach dem Evangelium, d. h. nach dem Verhältniß des Evangeliums zu Gläubigen und Ungläubigen sind sie Feinde, das heißt allerdings nicht blos Widersacher des Evangeliums (Chrysost. u. A.), sondern als Widersacher des Evangeliums von Gott als Widersacher angesehen, und so denn auch von seinen Boten — um euretwillen; aus dem angegebenen heilsökonomischen Grunde. — **Gemäß der Erwählung.** Sind sie Geliebte. Auch hier möchten wir die beliebte Spaltung: Geliebte Gottes, oder des Apostels, oder der Christen, abweisen. Feinde schlechthin nach ihrem Zerfall mit dem Evangelium, sind sie doch gemäß der Erwählung Günstlinge, schlechthin, um ihres Zusammenhangs mit den Vätern willen. Meyer sagt: den Patriarchen zu Gunsten; der Sinn ist wohl, weil sie in die Erwählung der Väter im Allgemeinen mit beschlossen sind; betheiligt sind nach V. 28 an den Charismata der Väter, an der Berufung Israels. — **Von unbereubarer Art.** Unbereut. Unwiderruflich im Sinne göttlicher, freilich ethisch sich selbst bedingender Consequenz (s. 2 Kor. 7, 10). — **Gleich wie ihr.** Die Heiden. — Einst ungehorsam. Die ἀπιστία ist ἀπείθεια gegen das Wort Gottes, welches auch an die Heiden ergangen ist durch die Schöpfung (Röm. 1, 21). — **Eurer Begnadigung zu Gute.** Τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει will Meyer zum Folgenden ziehen: „Damit durch das euch widerfahrene Erbarmen (welches sie zur Nacheiferung eures Glaubens reize, V. 11) auch euch Erbarmung würde." Diese Construktion ist entschieden zu verwerfen, weil der Apostel den Heiden damit eine Unart und eine Unwahrheit zugleich sagen würde, nämlich ihre Bekehrung sei blos Mittel zum Zweck der weiteren Bekehrung der Juden. Die entgegengesetzte Construktion: non crediderunt in vestram misericordiam (Vulg.), betont den Selbstzweck der Bekehrung der Heiden und läßt dann den weiteren Zweck der dadurch vermittelten Bekehrung der Juden folgen. — **Denn Gott hat Alle.** D. h. hier sowohl die Juden als die Heiden. Nach Meyer sollen alle und jede Heiden und Juden gemeint sein; nicht nur die beiderseitigen Massen (nach Thol. u. A.). Allerdings sind die Massen in gewissem Sinne das Alle Zusammenschließende; gleichwohl kann von Allem und Jedem in strikter Betonung nicht die Rede sein, weil nicht etwa nur einfach vom Sündenfall die Rede ist, sondern von generischen Consequenzen des Sündenfalls (Vulg. und Luther haben das Neutrum). Was heißt aber beschlossen? Nach Meyer würde es nach der späteren Gräcität zu erklären sein: Preisgeben in oder unter die Gewalt, und zwar effektive, nicht blos deklarative (Chrysost. u. A.) oder permissive (Orig. ꝛc.). Die eigentliche Erklärung des Ausdrucks liegt in Röm. 5, 12 und Gal. 3, 22. Das Zusammengeschlossensein der Allheit der Menschen beruht auf dem organischen (geschlechtlichen, sozialen, politischen und sympathetischen) Zusammenhang. Durch den organischen Zusammenhang sind alle Menschen in die Folgen des Sündenfalls zusammengeschlossen. Durch den organischen Zusammenhang sind dann zuerst die Heiden in den Prozeß des Unglaubens (s. Kap. 1) zusammen beschlossen; und ebenso darnach auch durch den organischen Zusammenhang die Juden (Kap. 2). Nach dem einheitlichen Charakter der Weltgeschichte macht dies dann eine einheitliche Zusammengeschlossenheit. So waren die Juden durch den organischen Zusammenhang (nach Gal. 3, 22) so zu sagen wie in einem Kerker oder Verwahrort zusammengeschlossen unter das Gesetz (ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι); obschon es bei der Aufhebung des Verschlusses herauskam, daß sie aus zwei Theilen bestanden, den Kindern der Magd und den Kindern der Freien. So konnte es auch nur durch die furchtbare Gewalt des Zusammenhangs, der allgemeinen Strömungen dahin kommen, daß sich die Sünde vollendete im Unglauben unter Gottes Gericht, damit die Sünder für das göttliche Erbarmen empfänglich würden (Röm. 5, 20; 7, 13). — Der Zweck dieses waltenden Gottesgerichts, d. h. dieses unter Wechselwirkung mit den menschlichen Schulden weiter treibenden göttlichen Verhärtens war zuerst jene Erfüllung der alten Zeit, wo die Heidenwelt für das Erbarmen reif wurde, und wird einmal auch die Erfüllung der neutestamentlichen Zeit sein, wo Israel für das Erbarmen reif wird. — **O welch eine Tiefe.** Constructionen: A. Welch eine Tiefe 1) des Reichthums, 2) der Weisheit, 3) der Erkenntniß (Chrysostomus, Grot., Olsh., Phil. ꝛc.). B. Welch eine Tiefe des Reichthums und zwar 1) der Weisheit, 2) der Erkenntniß (Luth., Calvin, Reiche). Meyer für die Construktion Nr. 1: „Da V. 33 u. 34 die σοφία und γνῶσις, V. 35 u. 36 aber den πλοῦτος θεοῦ schildern, so ist die erstere Fassung vorzuziehen." Gewissermaßen wäre auch Tiefe des Reichthums tautologisch. Dann aber kann auch nicht (nach demselben) βάθος „die große Fülle und Ueberschwänglichkeit" bezeichnen, weil so eine Tautologie schlechthin herauskäme. Die Tiefe, deren äußeres Bild doch der Ocean ist, auch als geistige Tiefe (s. die Citate bei Meyer). Auch eine andere Art von Fülle, wie eine reiche Fruchtebene. Hier deckt die Wunder Gottes ein heiliges Dunkel. Der Reichthum Gottes aber ist nicht blos Gnadenreichthum Gottes im spezifischen Sinne, denn die Fülle der Schöpfung und die Schätze der Erlösung machen eine allgemeinere Einheit in der Allgenugsamkeit Gottes. Dies ist die ganze ontologische und soteriologische Grundlegung des Reiches Gottes. Wenn man nun σοφία als die zwecksetzende Eigenschaft Gottes in ihrem Walten bestimmt, so schließt der Begriff gewöhnlich auch die

Kenntniß und Wahl der Mittel ein; hier soll aber (nach Meyer z. B.) γνῶσις die Kenntniß der Mittel bezeichnen. Der Beweis: auf Letzteres seien zu beziehen αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ; seine Maßnahmen. Allein die Wege haben eine ebenso entschiedene Beziehung auf die Anfangspunkte als auf die Endpunkte, und so möchten wir auch hier die Unterscheidung fest halten: γνῶσις bezieht sich vorzugsweise auf die ἀρχαί und ihre Consequenzen, σοφία vorzugsweise auf τέλη und ihre Prämissen. Das aber ist das Unerforschlichste an den Gerichten Gottes, daß er aus ihnen die Erlösungsakte hervorgehen läßt (1 Mos. 3: die Sündfluth; die ägyptischen Plagen; die babylonische Gefangenschaft; das Kreuz Christi); und das ist das Unaufspürbare seiner Wege, daß er die Geister, die er geschaffen, auf Umwegen, auf Zickzackwegen, selbst auf scheinbar conträren Wegen und auf unwegsamen Wegen sicher zu ihrem Ziele leitet (siehe Hiob 5, 9; 9, 10; 34, 24). — **Denn wer hat des Herrn Sinn.** Jes. 40, 13 nach der Septuag. „fast ganz genau." Der Sinn ging auf's Ziel, der Rath ging auf die Wege. Oder ersteres Wort auf die γνῶσις; letzteres auf die σοφία (Theod. u. A.). Er ist in Beziehung auf die Weisheit sogar über das Verständniß der Menschen erhaben („Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken") in Bezug auf seinen Rath über das Bedürfniß des menschlichen Mitrathens; endlich hinsichtlich seines Reichthums hat ihn Niemand bereichert oder beschenkt, so daß er ihn wieder beschenken müßte; er ist die absolute Quelle aller Güter. Der letztere Ausspruch nach dem Grundtext von Hiob 41, 2. — **Und es wird ihm wiedervergolten.** Keine Gabe ist als ein Zurückgeben Gottes anzusehen. — **Denn von ihm und durch ihn.** Die Negation des vorigen Satzes wird nur positiv in der Vollendung der Doxologie ausgeführt. Alles ist von ihm. Dem Urquell, Urgrund und Urheber. — Durch ihn. Erhaltung, Regierung, Erlösung. — **Zu ihm.** Zu ihm hin. Daß er Alles in Allem werde (1 Kor. 15): Er verherrlicht in Allem und das All verherrlicht in ihm! „In sofern Alles den Zwecken Gottes (nicht blos der Ehre Gottes, wie Viele wollen) dient," sagt Meyer. Aber den Zwecken Gottes dient Alles allezeit. Allerdings ist jedoch die letzte absolute Verherrlichung Gottes nicht von dem Zweck der Offenbarung seiner δόξα in Christo und durch ihn in seinen Kindern, seinem Erbe, zu scheiden. Ambros., Hilarius, Olsh., Phil. u. A. haben in unserer Stelle das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist ausgedrückt gefunden. Meyer bestreitet dies mit Berufung darauf, daß weder Chrysost. noch Oekum., noch Theophylakt und so auch nicht Calvin und Beza eine Beziehung auf die Trinität in ihren Erklärungen angegeben. Der Context rede einfach von Gott dem Vater. Daß sich jedoch der Apostel auch hier wenigstens des Unterschieds der Offenbarungen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes bewußt gewesen, kann doch nicht in Abrede gestellt werden, wenn man seine sonstigen Aussagen (z. B. 1 Kor. 15; Kol. 1) in Betracht zieht; gewiß ist, daß hier die Anschauung der absoluten Einheit Gottes vorwaltet; aber darum nicht in der ausschließlichen dogmatischen Bestimmtheit von Gott dem Vater. Das trinitarische Verhältniß liegt über den Subordinatianismus hinaus.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Hat man überhaupt den Brief an die Römer eine christologische Philosophie der Welt- und Heilsgeschichte genannt, so kann dies in besonderem Maße von dem Abschnitt Kap. 9—11; im besondersten Sinne von Kap. 11 gelten.

2. Gott hat sein Volk nicht verstoßen. Beweise: 1) Die offenbare Geschichte Israels: Paulus und seine jüdischen Glaubensgenossen; 2) die verborgene Geschichte Israels, aufgedeckt durch den Gottesspruch an Elias; 3) die Teleologie der theilweisigen Verstockung Israels: a. Bedingung für die Bekehrung der Heiden, b. diese dann Bedingung für die Bekehrung der Juden, c. diese endlich Bedingung für die Vollendung des Heilswerks Gottes auf Erden; 4) das Gerichtswalten Gottes hat überhaupt über der ganzen Menschheit den Zweck des Erbarmens, d. h. der Erlösung und Wiederherstellung. Daß die Reizung der Juden zum Glauben immer im Einzelnen in Erfüllung geht, beweist die Geschichte der Proselyten.

3. Die Geschichte der 7000 verborgenen Gottesanbeter zur Zeit des Elias: ein Typus des gleichen Verhältnisses zu allen Zeiten. Nicht blos die heroischen Zeugen der Ehre Gottes sind sein Volk, sondern Alle, die ihre Kniee nicht beugen vor den Götzen. Das Reich Gottes hat nicht blos seine Löwen, sondern auch seine Tauben. Die Milde des göttlichen Urtheils über den Bestand der Frömmigkeit auf Erden — im Gegensatz zu der Schärfe und dem Unmuth in dem menschlichen Eifer treumeinender Gottesknechte.

4. Gott erhält sich zu allen Zeiten, auch in den schlimmsten, ein λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος. Wenn die Feinde des Evangeliums meinen, mit dem Christenthum gehe es bald auf die Neige, so verrechnen sie sich besonders in zwei bis drei Punkten: 1) Merken sie nicht, daß der Brand der Zwietracht in ihrem eigenen Lager unvermeidlich ist; 2) daß immer eine neue Gottessaat von gotterwählten Kindern, von Gott geleiteten und bekehrten aufrichtigen Widersachern, von gottesmuthigen Zeugen auf dem Plan ist; 3) daß jede Richtung des Abfalls sich in einer der jüdischen ähnlichen Zerstreuung und Verdumpfung verläuft, während die Grundströmung der Weltgeschichte dem Reiche Gottes verbleibt. Diese Zuversicht leuchtet sogar im Alten Testament überall auf, besonders in den Propheten.

5. V. 6 u. 7. Der unwiderlegliche Syllogismus der evangelischen Kirche wider das Tridentinum (s. die Erl.). Jenseits der Werke die Gnade suchen — ein in sich selbst mit dem Widerspruch behaftetes ἐπιζητεῖν.

6. V. 8—11. Das zweifache Gericht der Verstockung: a. durch das äußere Scheinglück (s. Kap. 2, 4); b. durch die innere Verstörung, deren Grundzüge übermüthige Verblendung und trostlose, feige Entmuthigung in Bezug auf das Höchste, sind. — Ueber den Prozeß der Verstockung als einer steten Wechselwirkung zwischen menschlichem Verschulden und Gottes Gerichtswalten s. die Erl. zu Kap. 9. Ueber die Prädestinationslehre Dschelaleddin Rumis, s. Thol. S. 595.

7. Aus der Thatsache, daß die Gerichte über die Ungläubigen Rettungsgerichte sind, welche für die Auserwählten gerade den Glauben vermitteln, folgt schon die Erwartung, daß sie nicht äonisch, sondern von ökonomischer Natur sind. Gott sucht immer

durch die Gläubigen indirekt wieder den Ungläubigen beizukommen. Darum müssen die Boten des Heils den Staub von den Füßen schütteln, wo man sie nicht aufnimmt. Es heißt, immer weiter und weiter! Von Mesopotamien nach Jerusalem, von Jerusalem nach Rom, von Rom nach Wittenberg und Genf — im Umwege und im Kreise kommt das Evangelium selbst wieder von Neu-York nach Jerusalem und Mesopotamien. Die Nähen und die Fernen im Reiche Gottes bestimmen sich nicht nach geographischen und nationalen Nähen und Fernen, sondern nach Verhältnissen des Geisteslebens.

8. Die Idee der temporären Ausfüllung der durch den Unglauben der Juden entstandenen Lücke durch die Heiden ist in verdunkelter Gestalt selbst in den Talmud eingedrungen (s. Thol. S. 600).

9. Wie sich in V. 11 die Wahrheit des geschichtlichen Charakters der Apostelgeschichte abspiegle, darüber s. Thol. gegen Baur S. 602. Ebendaselbst S. 606 die Ansicht des Orig., daß die Zahl der Seligen eine bestimmte sei, was freilich für die hier vorliegende Frage nur beiläufige Bedeutung hat (s. die Erl.).

10. Das tragische Geschick der Juden. Ihre Niederlage der Welt Reichthum, trotzdem, daß sie die reichsten Leute unter sich zählen; ihre Verwerfung der Welt Versöhnung. Dieser letztere Gedanke weist selbst auf die Kreuzigung Christi zurück. Ein so tragisches Gerichtsgeschick ist ein so tiefes Räthsel des göttlichen Waltens, daß nicht nur der ganze Weltlauf, sondern auch die jenseitige Welt und die Ewigkeit zu seiner vollen Verklärung im Lichte des göttlichen Erbarmens gehört.

11. Gleichwie der wilde Oelbaum mit dem edlen Oelbaum in ein Verhältniß des Austausches tritt, indem er ihm irdischen Nahrungsstoff oder Entwicklungsstoff, Körperstoff zuführt, während er seinerseits in seinen Zweigen veredelt wird, so haben auch die Nationen dem Christenthum neue Organe entgegen gebracht, um von ihm göttlichen Lebensgeist zu empfangen. Und dies mag man denn auch in besonderem Maße vom Germanenthum rühmen, aber auch nichts weiter. Identifizirt man mit Selbstüberhebung deutsches Christenthum und Lutherthum, so klingt dies ähnlich, wie deutschkatholisch; es ist eine Selbstüberhebung der Zweige, und zwar der eingepflanzten Zweige gegen die vorgefundenen Zweige; ja gegen die Wurzel selbst.

12. Durch das Bild von dem Verhältniß zwischen der Wurzel und den Zweigen ist auch der ganze Entwicklungsprozeß des Christenthums, welchen die Baur'sche Schule nach Hegel'schen Geschichtsprinzipien fingirt hat, gerichtet.

13. Zu V. 20 u. 21. Tholuck: Hier kommt die prädestinatianische Ansicht in's Gedränge, in sofern sie nicht nur den Glauben, sondern auch den Unglauben auf die göttliche Causalität zurückführt. Offenbar nämlich soll doch hier die Ausschließung der Juden als ihre Schuld bezeichnet werden ꝛc.

14. Ueber die Verlierbarkeit des Gnadenstandes s. Meyer S. 345 zu V. 23. Von versiegelten Gläubigen ist hier freilich nicht speziell die Rede, sondern im Allgemeinen von Berufenen, Erweckten.

15. Es besteht nicht nur ein Gegensatz und ein Gradverhältniß zwischen dem Oleaster und dem Oelbaum, sondern auch eine natürliche Verwandtschaft, die bei der Anwendung des Bildes ebenso wie die Heterogeneität in Betracht kommt.

16. Ueber die Verhandlungen der neueren Theologie, das Verhältniß des Alten Testaments zu der Prophetie des Apostels von der Wiederbringung Israels betreffend s. Thol. 625.

17. Trotz der Warnung des Apostels, haben sich doch vielfach die eingepflanzten Zweige wider die natürlichen Zweige gerühmt. Hierher gehört das Benehmen der Christen gegen die Juden. Hierher die Urtheile über die Bekehrungsfähigkeit der Juden. Hierher endlich das Urtheil über die bekehrten Juden. Auch die prädestinatianischen Berufungen auf den Rathschluß Gottes, unter Mißachtung der ethischen Bedingungen, gehören hierher.

18. Das Mysterium. Thol.: „Nach der kirchlichen Begriffsbestimmung res captum humanae rationis tum regenitae quum irregenitae transcendens (Quenstedt 1, 44). Dagegen soll es nach den Neueren, wenigstens bei Paulus, heißen: unbekannte, der Menschheit bisher verborgene und nur durch Offenbarung bekannte Wahrheiten (Rück., Fritzsche, Meyer u. Phil.)." Der letztere Begriff des Mysteriums, der formale, liegt dem ersteren, dem materiellen, zu Grunde. Dies beweist 1 Tim. 3, 16. Aus V. 33 ergibt sich aber, daß ein Mysterium im materiellen Sinne deßwegen so heißt, weil es von unergründlicher Tiefe ist, nicht weil es über das menschliche Verständniß in abstraktem Sinne schlechthin hinaus ist; oder mit andern Worten: weil es nicht dem Verstande, sondern nur der gläubig intellektuellen Anschauung erreichbar ist, weil es sich in infinitum immer mehr aufschließt nach seiner göttlichen Tiefe, nicht aber weil es in infinitum ein verschlossenes Räthsel bleiben sollte.

19. Meyer erkennt an, die Bekehrung von ganz Israel sei noch nicht geschehen; setzt dann aber hinzu, sie liege noch in sehr ferner Zeit, obschon der Apostel sich die Sache als nahe gedacht habe, S. 351. Das gewöhnliche Mißverständniß, hervorgehend aus dem Mangel an Unterscheidung zwischen dem religiösen und dem chronologischen Begriff der Zeitnähe und der Zeitferne!

20. Ueber die verschiedenen Auffassungen von *χάρισμα* und *κλῆσις* s. Thol. S. 633. Eine Reihe von unzulänglichen Erklärungen des *συνέκλεισεν* V. 32, S. 635; Verhandlungen über den Sinn von *τοὺς πάντας*, S. 637.

21. Es ist bemerkenswerth, daß sich an unser Kapitel, namentlich V. 33, sowohl die gewöhnliche Prädestinationslehre als die Lehre von der Wiederbringung gehängt hat. Dieser Widerspruch ist freilich ausgeglichen, wenn man mit Schleiermacher die Prädestination ökonomisch faßt, die Wiederbringung äonisch. Freilich, auch in dem Falle wird der erstere Begriff in seiner Consequenz erschüttert durch die Hinweisung auf Glauben und Unglauben, als ethische Motive für das göttliche Walten. Gegen den letzteren Begriff, die gewöhnliche Lehre von der *ἀποκατάστασις*, bemerkt Meyer, die Universalität der göttlichen Intention schließe die theilweise endliche Nichtverwirklichung durch Schuld der menschlichen Individuen nicht aus. Diese Bemerkung paßt aber auch auf gestern und heute. Ein Hauptgewicht fällt darauf, daß das *συνέκλεισεν*, das dem Fatum Aehnliche in dem organischen Zusammenhang der Menschen (z. B. ein Judenkind, geboren in einer Judengasse ꝛc.) durch das Walten der Gnade Gottes auf-

hoben werden soll; ja daß die Strömungen des Unglaubens einer Strömung des Glaubens Platz machen sollen. Daß ein falsches Individuum freilich auch gegen den Strom des Heils schwimmen kann, hat Judas bewiesen. Die Aeonen Gottes und die Freiheit des Menschen überragen sowohl die gewöhnlichen Vorstellungen von der apocatastasis, wie sie die gewöhnlichen Vorstellungen von ewiger = endloser Verdammniß überragen.

22. Eine Anthologie von Distinktionen über σοφία und γνῶσις s. Thol. 641. Die erste (Abäl.) bildet das gerade Widerspiel der unserigen: sapientia quantum ad praescientiam ipsius, scientia quantum ad ipsius operis effectum etc. Tholuck bezeichnet die σοφία nach den Proverbien als die ökonomische, architektonische Weisheit Gottes, die γνῶσις als die Einsicht in das Wesen des Weltganzen. Meyer gegenüber bezieht er die κρίματα auf die γνῶσις; die ὁδοί auf die σοφία. In dem letzteren Punkte müssen wir es mit Meyer halten. Die Begriffe, κρίματα, und Wesen der Dinge. ὁδοί und architektonische Dispositionen passen nicht wohl zusammen. Die κρίματα deuten auf Endpunkte; die ὁδοί schließen sich wenigstens an Ausgangspunkte an. S. die Erl. — Auch in Bezug auf V. 36 beziehen wir uns auf die lehrreichen Mittheilungen Tholucks.

23. Röm. 11, 36; vgl. 1 Kor. 8, 6; Kol. 1, 16; Hebr. 2, 10. Ebenso die neutestamentlichen Doxologieen. Besonders auch in der Offenbarung.

Homiletische Andeutungen.

a. V. 1—6. Hat Gott sein Volk verstoßen? Das sei ferne! 1) Schon der Gedanke daran ist dem Apostel als einem treuen Israeliten unerträglich. 2) Die Thatsache vollends weist er auf's entschiedenste zurück; weil a. Gott sein Volk zuvor versehen, b. in Zeiten großen Abfalls sich seine Siebentausend übrig gelassen hat, die ihre Kniee nicht gebeuget vor Baal, c. ebenso auch mit den Uebriggebliebenen aus Gnaden thun wird (V. 1—6). — Paulus als Vorbild ächt nationaler Gesinnung. 1) Er war von ganzem Herzen Christ; 2) er war aber auch von ganzem Herzen Israelit (V. 1. 2). — Das Beispiel des Apostels Paulus zeigt, wie sich Christenthum und nationale Gesinnung nicht nur nicht ausschließen, sondern gar wohl zusammen vertragen (V. 1. 2). — Ich bin auch ein Israeliter! Ein Wort 1) voll männlicher Kraft; 2) voll christlicher Liebe (V. 1. 2). — Das Beispiel des Elia. 1) Seine Anklage wider Israel; 2) Gottes Antwort für Israel (V. 2—4). — Auch jetzt noch hat Gott seine Siebentausend, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt haben. 1) Schilderung des Abfalls; 2) Hinweisung auf die Getreuen (V. 4—6). — Mag der Abfall noch so groß sein, Gott verstößt sein Volk nie ganz (V. 4—6).

Luther: Es ist nicht alles Gottes Volk, was Gottes Volk heißet; darum wird es auch nicht Alles verstoßen, ob das mehrere Theil auch verstoßen wird.

Starke: Kinder Gottes führen auch oft unnöthige Klagen, und sollte ihnen der Herr antworten, würde es nicht anders klingen, als: Ihr wisset nicht, was ihr betet (V. 2). — Gott kann keine Vermengung leiden, daß man theils aus Gnaden, theils aus Verdienst selig werden sollte Kap. 3, 28 (V. 6). — Hedinger: Gott hat mehr Heilige in der Welt, als wir uns manchmal einbilden. Viel guter Same liegt unter der Erde; im Frühling, wenn's die rechte Zeit ist, keimet er auf. Tröstet euch damit, ihr treuen Lehrer, Jes. 49, 1; 1 Kön. 19, 48 (V. 1—3). — Nova Bibl. Tub.: Gott verstößt uns nicht, wenn wir ihn nicht zuvor verstoßen haben (V. 1). — Du hältst diejenige Kirche und Versammlung für die beste, welcher die Meisten anhängen, welche die Großen in der Welt verehren, und die also am meisten Glanz, Schein und Ansehen hat. O nein, die kleine und geringe Anzahl ist's, die Gott zur Seligkeit nach der Wahl übrig behalten hat. Tröste dich dessen, du kleine Heerde, denn es ist deines Vaters Wohlgefallen, dir das Reich zu geben (V. 5). — Spener: Gott siehet mit anderen Augen, als die Menschen, und erkennet diejenigen, welche vor Anderen unkenntlich waren. Jedoch waren solche nicht aus eigener Kraft bestanden, sondern der Herr hatte sie lassen übrig bleiben (V. 4). — Augustin sagt: „Gratia est nullo modo, nisi quae est gratuita omni modo, d. h. dasjenige ist gar nicht Gnade, was nicht allerdings lauter Gnade ohne Verdienst ist (V. 6).

Lisco: Der Abfall Israels ist weder ein ganz allgemeiner, noch ein immer bleibender. Daß die Heiden Gottes Volk und Reichsgenossen geworden sind, ist Erfüllung von 1 Mos. 9, 27, daß Japhet in den Hütten Sems wohnt. — So gewiß Unglaube nach Kap. 10 eine Verschuldung ist, so gewiß ist die bessere Gesinnung dieser Besseren im Volke nicht ihr Verdienst, sondern ein Werk der göttlichen Gnade (V. 5. 6).

Heubner: Es gibt eine göttliche Verstoßung, das schrecklichste Strafgericht Gottes: wo er dem Menschen seinen Heiligen Geist nimmt, mithin den Funken des Guten in ihm auslöscht, daß er ganz moralisch erstirbt, ohne Gefühl und Kraft für's Gute ist und Elend und Pein tragen muß, ausgeschlossen aus dem himmlischen Vaterlande. — Das ist's, was Fromme nach dem Sündenfall mit Angst Gott abzuwenden bitten, Ps. 51 (V. 1). — Elias glaubte allein übrig geblieben zu sein. Wie oft glaubt mancher Fromme allein zu sein! Das ist eine Prüfung Gottes; aber es kommt in solchen Stunden auch gleich Trost (V. 3). — Es gibt einen Samen der Guten, der nie ausstirbt. (Indefectibilitas ecclesiae).

b. V. 7—10. Das Gericht der Verstockung über die anderen, nicht zur Wahl gehörenden Israeliten. 1) Warum kommt dieses Gericht über sie? a. Nicht etwa, weil es von Ewigkeit her also über sie beschlossen wäre, sondern b. weil sie nach Kap. 9, 30 ff. die Gerechtigkeit aus den Werken und nicht aus dem Glauben suchten, es demnach selbst verschuldeten. 2) Worin besteht dieses Gericht? Darin, daß Gott an ihnen erfüllt, was er a. durch Jesaja, b. durch David geredet hat.

Luther: „Die Wahl", d. i. die erwählet sind im Volke Gottes. — Nova Bibl. Tub.: Entsetzliches Gericht der Verstockung! Geschlagen werden und es nicht fühlen, Augen haben und nicht sehen, Ohren haben und nicht hören, anstatt des Lebensbrodes Gift und Tod, anstatt der Aufrichtung, Freude und Trostes Fall, Strafe und Verdammniß, anstatt des Lichts Finsterniß, anstatt des Himmels die Erde, ja die Hölle haben. — Cramer: Ach Gott, du schönes, helles Licht! würdest keinen verblenden, wie du es als ein gerechter Richter thust, wenn er sich nicht erst in der Macht des Teufels verblendet hätte, 2 Kor. 4, 4 (V. 10). — Roos: Wenn der Tisch (wo sie schändliche Anschläge mit einander fassen), an dem man gemeiniglich sorglos sitzt und guter Dinge ist,

wenn er zu einem Strick, zum Fang und zur Falle, und zur Vergeltung der Untreue und Gewaltthätigkeit, die man wider Andere ausgeübt hat, wird, so ist er ein Sinnbild aller Gelegenheiten, bei welchen die Menschen, durch ihre Reden, oder durch Betrug, oder Gewalt unverwarnt sich in Gefahren verwickeln, in die Gewalt ihrer Feinde gerathen und wirklichen Schaden erleiden (V. 9).

Lisco: Die Beschwerden des Alters: Blödsichtigkeit und Gebücktheit sind ebenfalls Bild des Verderbens (V. 10).

Heubner: Gott hat ihnen einen solchen Geist gegeben, d. h. er hat es als nothwendige Folge, als gerechte Strafe eintreten lassen, weil sie den Rührungen des göttlichen Geistes so widerstanden (V. 8). Vgl. Apostg. 2, 37; 7, 51. — Zu elender Sklaverei fällt der Mensch, der Einzelne und das Volk herab durch Abfall von Gott (V. 10).

Besser: Die Kinder der Wahl sind Kinder der Gnade (V. 7). — Ihr Tisch wird zum Fallstrick, zum Fanggarn, zur Fallgrube; das ist ganz dasselbe, wie wenn wir sagen: das Gnadenmittel der Predigt zur Seligkeit allen Gläubigen wird zum Verstockungsmittel der Ungläubigen (V. 9).

c. V. 11. 12. Der Fall der Juden, das Heil der Heiden. 1) Hier waltet nicht ein dunkles Verhängniß, sondern 2) die liebevolle Vorsehung Gottes, die alles Böse stets wieder zum Guten wendet. — Nichts ist so schlimm, daß Gott es nicht zum Guten wenden könnte. — Groß ist der Segen, der aus dem Falle Israels der Welt wurde, wie viel größer wird einst der Gewinn aus seiner Bekehrung sein! — Das Walten der Vorsehung: 1) Geheimnißvoll; in sofern wir es oft gar nicht begreifen können, daß sie das Böse zuläßt; 2) klar und deutlich, in sofern sie aus dem Bösen immer wieder Gutes hervorgehen läßt. Vergl. 1 Mos. 50, 20.

Starke, Hedinger: Welch' ein großer Künstler ist Gott! Aus Bösem macht er Gutes; aus Gift Arznei, aus Nichts Etwas. — Roos: Hat Gott aus diesem Bösen nichts Gutes herausgebracht? Das sei ferne! Sondern aus ihrem Fall ist die Seligkeit der Nationen worden, zu denen man sich mit dem Evangelium wandte, wenn es von den Juden verschmäht worden war; Matth. 21, 43; Apostg. 13, 46—48; 22, 18—21; 28, 27. 28, daß diese jenen nacheifern sollten.

Gerlach, Calvin: „Wie in einer Frau, die durch ihre Schuld von dem Manne verstoßen ist, die Eifersucht entbrennt, so daß sie dadurch sich getrieben fühlt, mit ihrem Ehegatten sich wieder zu versöhnen: so soll es nun geschehen, daß die Juden, indem sie die Heiden an ihre Stelle getreten erblicken, im Schmerz über ihre Verstoßung nach der Versöhnung mit Gott trachten", vergl. Eph. 5, 25—33.

Lisco: Gottes Weisheit bringt Gutes hervor aus Israels Verkehrtheit. Daß der einzelne ungläubige Israelit nicht doch verloren gehen könne, sagt Paulus nicht; aber etwas Anderes ist der Einzelne und anders steht es mit dem Volke (V. 11).

Heubner: Gottes Absicht ist nie der Menschen Verderben. — Seine Weisheit und Güte zeigt sich, daß er aus menschlichem Vergehen Gutes zu ziehen weiß (V. 11). — Der Fall der Juden, ihre Verwerfung des Evangeliums machte die heidnische Welt reich, brachte ihnen den Segen des Evangeliums: wie vielmehr wird ihr völlig besserer Zustand, ihre Wiederherstellung den Heiden heilsam werden (V. 12)!

d. V. 13—28. Wie wünscht Paulus von den Heiden angesehen zu sein? 1) Allerdings als ihr Apostel, der dieses sein Amt preist; 2) aber doch zugleich als ein treuer Freund seiner Stammesgenossen, der auch ihrer Etliche selig machen möchte, weil sie zum Leben bestimmt sind (V. 13—16). — Die reiche Begnadigung Israels; ersichtlich 1) aus seiner Verwerfung, die der Welt Versöhnung ist; 2) aus seiner Annahme, welche ein Leben ist von den Todten (V. 13—15). — Das Gleichniß von den Erstlingen in seiner Beziehung auf die Rechtfertigung der Kindertaufe, vergl. 1 Kor. 7, 14 (V. 16). — Ebenso dasjenige von Wurzel und Zweigen. (Vergl. auch den züricherischen Katechismus Fr. 73, b.) — Das Gleichniß vom Oelbaume. 1) Warnt der Apostel die Heidenchristen vor verderblichem Uebermuthe (V. 17. 18). 2) Entkräftet er einen stolzen, von ihrer Seite möglichen Einwurf (V. 19—21). 3) Ermahnt er sie, die Güte und den Ernst Gottes anzuschauen (V. 22). 4) Spricht er auch ihnen gegenüber seine frohe Hoffnung für die einstige Bekehrung Israels aus (V. 23. 24). — Nicht die Zweige tragen die Wurzel, sondern die Wurzel trägt die Zweige. Anwendung 1) auf das Verhältniß von Kindern und Eltern; 2) von Confirmanden und Gemeinde (V. 18). — Stehst du durch den Glauben, dann sei nicht stolz, sondern fürchte dich (V. 20). — Gottes Güte und Ernst (V. 22). — Gott kann sie wohl wieder einpfropfen — wie des Apostels, so auch unsere Hoffnung für die Kinder Israels (V. 24). — Die einstige Bekehrung des ganzen Israel. 1) Wann wird sie geschehen? Wann die Fülle der Heiden eingegangen sein wird in das Reich Gottes und die Zeit der Blindheit eines Theiles von Israel vorüber ist. 2) Warum wird sie geschehen? a. Weil Gott es so verheißen hat durch die Propheten; b. weil Gott sein Volk einst erwählet hat; c. weil seine Gaben und Berufung ihn nicht gereuen (V. 25—29). — Die zukünftige Bekehrung Israels ein Geheimniß im Sinne von Matth. 13, 11; 1 Kor. 15, 51. — Der Eingang der Fülle der Heiden in das Reich Gottes. 1) Er wird bewirkt durch die Predigt des Evangeliums unter ihnen. 2) Er wird geschehen unter Loben und Danken (V. 25).

Starke: Es gehört mit zur Klugheit eines Lehrers, daß er in einer Versammlung eine jede Art von Menschen besonders anrede (V. 13). — Oft fällt Einer und durch dessen Fall kommt der Andere hervor: o wunderbare, doch heilige Regierung Gottes (V. 15)! — Man muß nicht verwerfen eine ganze Kirche, ein ganz Predigtamt, eine ganze Zunft, ein ganz Geschlecht um einiger Buben willen (V. 16). — Daß die Juden unter uns zerstreuet wohnen, kann den Nutzen bringen, daß der oftmalige Anblick eines Juden und sein Umgang mit uns diese paulinische Warnung uns so oft zu Gemüthe führt (V. 21). — Was willst du dich bekümmern, wenn deiner in keinem weltlichen Testament gedacht wird zur Erbschaft vergänglicher Güter? Stehest du in Gottes Gnadenbunde, du bist mehr als reich (V. 27). — Cramer: Niemand vergesse seines ersten Ursprungs, denn das dient zur Demuth (V. 17). — Das menschliche Herz hat zweierlei Unart an sich: trotzig und verzagt sein, Jerem. 17, 9. Darum muß Gott Güte und Recht dagegen setzen (V. 22). — Hedinger: Wirf nicht alsbald weg, was dir nicht gefällt. Viele sündigen daran. Gott hat viele Wege an die Seelen. Dein Nächster fehlet, du auch. Soll der Herr beide verwerfen? Trage und schone. Die Zeit bringt Rosen, auch aus

Dornsträuchen (V. 17). — Wie wollte ich, daß an den armen Juden sich Niemand versündigte! Sind diese nicht Abrahams Samen, Stammverwandte der Kirche? Gott, erbarme dich dieser Verstockten und gedenke an deinen Bund! — Die verdammten Juden, sprichst du, stehlen nur und betrügen, ein leichtfertiges Volk! Bist du besser, als sie? Kann sie Gott nicht bekehren? Sie hören das Wort, du auch. Kein Theil wird fromm. Wer hat's größere Verdammniß? Du oder jene, die ein Gericht über sich haben? Gleiche Blindheit wird über dich kommen, so du dich nicht zu Christo wendest (V. 23). — Ist's ein Geheimniß, wer ist denn so keck, daß er's ergründen will? Ist's ein geoffenbartes Geheimniß, wer will denn verneinen die Bekehrung der Juden? Kannst du dir's nicht einbilden, wie es zugehen werde, so kann ich mir nicht einbilden, wie die, die vormals Heiden und Teufelsknechte, jetzt Kinder Gottes und Tempel seines Geistes sein sollen (V. 25). — Nova Bibl. Tub.: Alles, was Gott thut, ist zu unserer Besserung angesehen, seine Gerichte, uns darin zu spiegeln; seine Erbarmungen und Gnade, uns daran zu halten, und daran zu bleiben bis an's Ende. Deine Güte, o Gott, ist besser, denn Leben, meine Lippen preisen dich, Ps. 63, 4 (V. 22). — Quesnel: Kein Sünder verzage! Es ist kein Abgrund der Sünden, daraus ihn Gott nicht reißen könne. Der, welcher zu ihm mit Glauben und Vertrauen kehret, wird seinen Schooß vor ihm offen finden (V. 23).

Spener: Zu V. 23. Wir haben hier das klare Zeugniß, daß das arme verstoßene Volk einst noch zu Gnaden wieder angenommen und zu seinem Erlöser bekehrt und die auch sonst in den Propheten hin und wieder ihnen gegebenen Verheißungen an ihnen erfüllt werden sollen. Dies ist in der christlichen Kirche von Anfang an bis hierher von den theuersten Lehrern derselben aus diesem und anderen Orten der Schrift Alten und Neuen Testaments gelehrt und geglaubt worden, und davon abzutreten oder mehr auf die Härtigkeit der Herzen, die da zu bekehren unmöglich scheinen, als auf Gottes Verheißung zu sehen, haben auch wir nicht Ursache. Indeß wann und auf welche Weise solches von Gott werde in's Werk gesetzt werden, überlassen wir sowohl der göttlichen Weisheit, als wir der Sache selbst wegen mit Dank gegen die göttliche Gnade uns freuen, und wenn solche erfolget, einen um so viel gesegneteren Zustand der Kirche hoffen, indessen aber um die Erfüllung solcher Hoffnung herzlich beten.

Gerlach: Zu V. 16. Das erste Bild sagt: der Theil hat die Natur des Ganzen; das zweite: das Abgeleitete hat die Natur seines Ursprungs; auf das letzte Gleichniß legt der Apostel das größte Gewicht, indem er im Folgenden dabei verweilt und es immer weiter ausmalt. — Der Apostel braucht absichtlich hier ein höchst auffallendes Gleichniß, von einem Vorgang, der in der Wirklichkeit auf die Art nicht vorkam, daß der Zweig eines wilden Oelbaums auf einen edeln Stamm gepfropfet wird: um eben damit anzuzeigen, daß die Heiden in einem höheren Sinne noch als die Juden „wider die Natur" (V. 24), d. h. durch übernatürliche, ihre Natur überwindende Gnade zur Seligkeit berufen sind, vgl. Luk. 12, 37 (V. 18). — Geheimniß nennt Paulus Alles, was der Mensch durch sich selbst nicht wissen, nur durch göttliche Offenbarung erkennen kann. Früher war es die Berufung der Heiden (Kap. 16, 25; Eph. 3, 3), nun die der Juden. Vgl. Kol. 2, 2; 1 Kor. 15, 51 (V. 25). — Das Fortbestehen des israelitischen Volkes unter allen übrigen Völkern, diese ganz einzige Erscheinung in der Geschichte, hat also den Zweck, daß Gott seine Bundestreue durch eine noch bevorstehende Gesammtbekehrung des Volkes dereinst verherrlichen will (V. 26).

Lisco: Unter welchen Bedingungen man der Gnade Gottes theilhaftig wird und bleibt (V. 22—24).

Heubner: Zu V. 16. Heilig ist hier nicht die moralische Heiligkeit an sich selbst, sondern die heilige Bestimmung. — Ehrwürdige Vorfahren, eine ernste Mahnung an die Nachkommen (V. 16). — Nichts zeigt mehr die strenge Gerechtigkeit Gottes, als sein Gericht über die gefallenen Engel und das ungläubige Volk Israel. Das soll jedem Ehrfurcht einflößen und Besorgniß um sich selbst (V. 21). — Es ist sehr nöthig, immer Beides zu bedenken, den Ernst und die Güte Gottes: seinen Ernst, um sich vor Trägheit, Sicherheit und Rückfall zu bewahren; seine Güte, um sich Muth zu machen und Vergebung, Besserung zu hoffen. Gott hat beide offenbart. Ohne Verbindung von beiden gäbe es keine Erziehung der Menschen (V. 22). — Israel ist ohne Gott, weil es ohne Christum ist; Gott ist entwichen aus der Synagoge. Wer Gott finden will, muß zu Christo sich bekehren (V. 26). — Die wahre Erlösung Israels geschieht nicht durch bürgerliche Emancipation, sondern durch geistige: Begnadigung von Gott. Begnadigung ist der Zweck der Aufnahme der Juden in die christliche Kirche (V. 27). — Gottes Freundschaft mit den Patriarchen dauert ewig (V. 28).

Besser: Mit Maria, mit den Hirten, mit Simeon, mit den erstberufenen Jüngern, mit den galiläischen Weibern, mit den Aposteln und mit der pfingstlichen Gemeinde Jerusalems, nicht ohne sie oder abgesondert von ihnen hast du Heide Theil an Wurzel und Saft des Oelbaums. „Paulus liebt das Wörtlein „mit", sagt Bengel, wo er von den Heiden redet, Kap. 15, 10; Eph. 2, 19. 22; 3, 6 (V. 17 und 18). — Siehe zu, daß du nicht auf die Thorheit geräthst, den Baum mit dem Wipfel in die Erde zu pflanzen und dir einzubilden, du trügest die Wurzel, und erst durch dich, germanisches Blut, sei der edle Saft des Oelbaums recht zu Kräften und in Fluß gekommen (V. 18).

Neue Epistel am achten Sonntage nach Trinit. (V. 11—21). Deichert: Was den Einen zum Fall gereicht, muß den Andern zur Erhaltung dienen. 1) Bestätigung dieser Erfahrung im Großen wie im Kleinen; 2) wozu soll sie Beiden, den Gefallenen und Erhobenen dienen?

e. V. 29—36. Das allgemeine Erbarmen Gottes über Alle. 1) Ueber die Heiden, die einst nicht glaubten, jetzt aber glauben; 2) über die Juden, die jetzt nicht glauben, einst aber glauben werden (V. 29—32). — Alles beschlossen unter den Unglauben. 1) Zu wiefern? 2) wozu? (V. 32). — Die Allgemeinheit der göttlichen Gnade (V. 32). — Ein apostolischer Lobgesang 1) auf die Gnadenfülle; 2) auf die Weisheit; 3) auf die Erkenntniß Gottes (V. 33—36). — Alles von, durch, in (zu Gott). (V. 36). — Gott allein die Ehre (V. 36)!

Luther: Zu V. 32. Merk' diesen Hauptspruch, der alle Werk- und menschliche Gerechtigkeit verdammt und allein Gottes Barmherzigkeit lobet, durch den Glauben zu erlangen.

Starke: Gott muß aller Dinge Anfang, Mittel und Ende sein (V. 36). — Hedinger: Wie verwegen! Gottes Rathstube nicht nur einschauen, sondern meistern. Leiden's doch Menschen nicht, daß man ihre Staatsthorheiten wisse: sollen denn wir Blinden in Gottes Weisheit stürmen, die wir von gestern her sind und nichts wissen? Hiob 8, 9. Du Mensch, sei fein mit der Schrift, nicht über und neben der Schrift. Tiefe Grübler steigen hoch und fallen tief; und taugt doch Alles nichts zum göttlichen Wesen (V. 33).

Spener: Die Hoheit der göttlichen Majestät (V. 33—36).

Roos: Was Paulus Wahl genannt hatte, zertheilt er alsbald hernach in die zwei Begriffe: Gnadenerweisungen und Beruf und sagt, Gott lasse sich dieselben nicht gereuen. Gott hat Israel erwählt und dabei bleibt's. Er hat diesem Volk von Anfang an große Gnade erwiesen — dieses Alles läßt sich Gott nicht gereuen. Einzelne Zweige können zwar abgehauen werden, einzelne Juden können in großer Menge verloren gehen, aber der ganze Baum wird nicht umgehauen werden, das ganze Volk kann nicht verworfen werden (V. 29). — Gott ist reich über Alle, die ihn anrufen. Wie reich er aber sei, kann Niemand erkennen. Er ist weise in der Anordnung und Zusammenfügung aller Begebenheiten und in der Wahl der Mittel zu seinem Zweck; seine Weisheit aber kann kein Verstand erreichen: er erkennt alle Dinge durchaus, ihr Inneres und Aeußeres ist bloß und entdeckt vor seinen Augen (V. 33—36).

Gerlach: Bis an's Ende des gegenwärtigen Weltlaufs gehen Gottes Rathschlüsse über Israel ununterbrochen fort: als Erfüllung aller Verheißungen steht ihnen eine große Volksbekehrung und eine mächtige Wirksamkeit innerhalb der Kirche Christi noch bevor — woraus man aber nicht auf ihre äußerliche Herstellung zu einem Volke im politischen Sinne und ihre Rückkehr in das Land Kanaan schließen darf (V. 29). — Der Ueberblick des wunderbar herrlichen Heilsrathschlusses Gottes, wie er im Vorigen sich den Augen des Apostels immer mehr entfaltete, drängt diesen Ausruf staunender und anbetender Bewunderung aus seinem Herzen hervor. Die Weisheit Gottes faßte den Rathschluß, den die Liebe eingegeben hatte; und die Erkenntniß Gottes bahnte die Wege und bestimmte das Maß und ordnete die Wege zur Ausführung. Seine Gerichte selbst über die Seinigen, wenn sie ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten wollen, und seine Wege, auf denen er auch die fernsten Heiden und die verstocktesten Pharisäer sich nahe bringen läßt, sind unerforschlich; nicht schlechthin und für immer verhüllt, sondern ohne das Licht der Offenbarung dem Menschen verborgen, durch den Geist aber, der auch die Tiefen der Gottheit durchforscht, denen geoffenbart, die Gott lieben (V. 33—36).

Heubner: Ausdruck der tiefen Bewunderung der göttlichen Weisheit, die sich in der Leitung der menschlichen Schicksale offenbart (V. 33—36).

Schleiermacher: Die Betrachtung der Ordnung des Heils, daß Gott Alles beschlossen hat unter den Unglauben, wird auch uns nothwendig zur Bewunderung der göttlichen Weisheit. 1) Es macht das Wesen dieser göttlichen Ordnung des Heils und der Erlösung durch Christus aus, daß Gott Alles beschlossen hat unter den Unglauben. 2) Darin ist am allermeisten die göttliche Weisheit anzuerkennen und zu bewundern (V. 32 u. 33). — Schweizer: Die unergründliche Tiefe der Weisheit Gottes. 1) Wir vergegenwärtigen uns in Demuth diese unergründliche Tiefe; 2) wir richten uns auf an dem Glauben, daß doch Wege der göttlichen Weisheit darin verborgen sind (V. 33).

Zur Perikope am Sonntage nach Trinitatis (V. 33—36). Wolf: Wie unser Nachdenken über die unerforschlichen Rathschlüsse Gottes beschaffen sein müsse. Wir sehen 1) wovon es ausgehen und 2) wohin es führen müsse. — Ranke: Wie lernt man sich in das Unbegreifliche der Wege Gottes finden. 1) Auf dem Wege der Demuth; 2) auf dem Wege des Vertrauens. — Petri: Was gebührt uns der Unbegreiflichkeit Gottes gegenüber? 1) Daß wir in unserem Urtheile bescheiden; 2) daß wir in unserer Gesinnung demüthig; 3) in unseren Werken treu seien. — Kapff: Die heilige Dreieinigkeit 1) zwar eine unergründliche Tiefe; 2) aber für den Glauben eine unerschöpfliche Lebensquelle. — Florey: Die Unbegreiflichkeit Gottes ein von uns wohl zu beherzigender Fingerzeig. Sie ist 1) ein Fingerzeig auf die Beschränktheit unseres Geistes, daß wir dadurch vor unnützen Grübeleien uns warnen lassen; 2) ein Fingerzeig in die Schrift, daß wir dadurch zum Festhalten an dem geoffenbarten Worte Gottes uns bewegen lassen; 3) ein Fingerzeig hin zur Ewigkeit, daß wir dadurch an die zu erwartende vollkommenere Erkenntniß in der künftigen Welt uns erinnern lassen. — Schultz: Die Wege des Herrn. 1) Wie sie Gott vor unseren Augen verherrlichen; 2) wozu uns die Herrlichkeit Gottes auffordert, die sich in seinen Wegen kundgibt.

Zweiter Theil.

Das praktische Thema: Der Beruf der römischen Christen, auf Grund der erfahrenen Erlösung, oder der universellen Barmherzigkeit Gottes (die sich Aller erbarmen will), den lebendigen Gottesdienst in der Vollziehung des realen Brandopferdienstes darzustellen und ein universelles christliches Gemeindeleben zu bilden, zur Verwirklichung des Berufs aller Völker: Gott zu loben und zu preisen; damit sie also auch den universellen Beruf des Apostels erkennen und unterstützen. Dem entsprechend ist die Empfehlung seiner Genossen, Gehülfen und Freunde in der Bestellung seiner Grüße an sie, und gegenüber die Warnung vor judaisirenden oder auch paganisirenden Irrgeistern, Kap. 12, 1—16, 20. — Der Schluß. Die Grüße der Freunde. Segenswunsch. Amen (V. 21—27).

Literatur: Borger, dissertatio de parte epistolae ad Romanos paraenetica. Lugd. Bat. 1810.

Erste Abtheilung.

Der Beruf der römischen Christen zu einem universell-christlichen Verhalten.

Kap. 12, 1—15, 13.

Erster Abschnitt: Das praktische Thema (Kap. 12, 1 u. 2). Das rechte Verhalten der Christen gegen die Gemeinschaft der Brüder zur Begründung eines einheitlichen Gemeindelebens (V. 3—8).

1 So ermahne ich euch nun, Brüder, kraft der Erbarmungen Gottes, darzubringen [eigentlich: dargestellt zu halten, *παραστῆσαι*, Aoristform] eure Leiber zum lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen [Brand-] Opfer, welches sei euer vernünftiger [geistiger] Gottes-
2 dienst. *Und euch nicht [äußerlich] zu formen[1]) gleichförmig mit dieser Welt, sondern euch [innerlich] umzuwandeln durch Erneuerung des [eures[2]] Gemüthes, dahin [nämlich], daß ihr [selber] prüfet, welches sei der Wille Gottes: das Gute, und Wohlgefällige, und
3 Vollkommene. *Denn ich verordne [sage bestimmend, dekretire] kraft der Gnade Gottes, die mir gegeben ist, einem Jeden unter Euch [Christen zu Rom], daß er nicht [ungebührlich] von sich halte über das hinaus, was sich geziemt zu halten, sondern daß er sich verhalte zum [weisen] Maßhalten; ein Jeder, wie ihm Gott hat zugetheilt das
4 Maß des Glaubens. *Denn gleichwie wir an einem Leibe viele Glieder haben, aber
5 nicht alle Glieder die gleiche Verrichtung haben, *also sind wir die Vielen ein Leib in — Christo; was[3]) aber das Einzelne anlangt, unter einander sind wir Glieder [Kei-
6 ner ist Haupt]. *Indem wir handhaben verschiedene Gaben der Gnade [Charismen], nach der Gnade, die uns gegeben ist: Sei es die Prophetengabe [Prophetie], ge-
7 mäß der Analogie [Uebereinstimmung] des Glaubens. *Sei es das Dienstamt, im
8 Amtsdienst: sei es [nämlich] der Lehrer, in der Lehrthätigkeit; *sei es der Vermahner, in [der Wahrnehmung] der Vermahnung: (1) der Spendenvertheiler, in reiner Absicht [Einfalt]; (2) der Vorsteher, in Sorgsamkeit; (3) der Barmherzigkeit Uebende [Trostspender], in Freudigkeit.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht: Das praktische Thema, welches den ganzen zweiten Theil beherrscht. Das rechte Verhalten des Christen, oder der Beruf der (römischen) Christen zum lebendigen Gottesdienst, V. 1. 2; a. das rechte Verhalten gegen die Gemeinschaft der Glaubensbrüder, die Gemeinde (Kirchenpflichten), V. 3—8; b. das rechte Verhalten der Christen in allen persönlichen Beziehungen, V. 9—21[1]); c. ge-

1) Wir müssen hier von der in der Einl. gegebenen Disposition abweichen, indem wir V. 9 u. 10 zum Folgenden ziehen.

1) Die von Lachmann und Meyer vorgezogenen Infinitivformen: *συσχηματίζεσθαι* und *μεταμορφοῦσθαι* haben zweierlei für sich: 1) bedeutende Codd. A. B**. D. u. A.; 2) den innigen Zusammenhang mit dem ersten Verse.
2) Der Zusatz *ὑμῶν* ist nach den angesehensten Codd. von Lachmann und Tischendorf beseitigt worden.
3) Meist beglaubigt *τὸ δέ*, statt *ὁ δέ*.

gen die Obrigkeit (Staatspflichten), Kap. 13, 1—6; d. gegen die Welt überhaupt. Die Anerkennung der Rechte der Welt und der Rechtsgemeinschaft mit ihr. Scheidung dagegen von dem ungöttlichen Wesen der Welt, V. 7—14; e. die rechte Bethätigung des lebendigen Gottesdienstes und seines Universalismus in der Ausgleichung der Differenzen zwischen den „Schwachen" und den „Starken", Kap. 14, 1—15, 4; f. Ermahnung zur Einmüthigkeit aller Glieder der Gemeinde zum Lobe Gottes, auf Grund der Gnade Gottes, zur Verwirklichung der Bestimmung aller Völker, Gott zu preisen, Kap. 15, 5—13.

Zur Uebersicht. S. auch die Ueberschriften. Mey.:„ Allgemeine Ermahnung zur Heiligung." Diese „allgemeine" Ermahnung ist aber doch sehr charakteristisch bestimmt gemäß dem charakteristischen Grundgedanken des ganzen Briefes und zwar sowohl nach seiner sachlichen als nach seiner persönlichen Beziehung. Nach der sachlichen Beziehung hat der Apostel im ersten Theile gezeigt, daß das Verderben der Welt darin besteht, daß sie aus dem lebendigen Gottesdienst herausgefallen ist, und daß daher auch die Erlösung eine Wiederherstellung der Grundprinzipien des lebendigen Gottesdienstes ist. Demgemäß wird nun auch die ganze Heiligung der Christen als die Entfaltung eines lebendigen geistigen Gottesdienstes dargestellt. Nach den persönlichen Beziehungen aber zeigt der Apostel, wie die römische Christengemeinde sich zu einer Gemeinde des lebendigen Gottesdienstes ausbilden soll, um die Ausbreitung desselben in aller Welt zu vermitteln und zwar als ein Centralorgan des Apostels, der in der Ausbreitung dieses Gottesdienstes in aller Welt seinen Beruf erkannt hat.

1. Das praktische Thema (V. 1 u. 2). Aufforderung zur Entfaltung des durch die Erlösung wieder hergestellten Gottesdienstes. — **So ermahne ich euch nun.** Das οὖν soll nach Mey. (auch Thol.) nicht aus dem ganzen vorherigen didaktischen Theile sich ergeben (wie Calvin, Bengel, de Wette, Phil. u. A. wollen), sondern aus Kap. 11, 35 u. 36. Es ist aber zu bemerken, daß der Schluß von Kap. 11 die organische Spitze der ganzen dogmatischen Abtheilung bildet, besonders aber V. 32, woran Rück. u. A. haben anknüpfen wollen. Bei Thol. mangelt die Wahrnehmung des praktischen Thema's des Apostels, wenn es heißt: „Der Apostel hatte die Gewohnheit, dem Hauptinhalte, also dem Didaktischen, einige Ermahnungen folgen zu lassen." — **Kraft der Erbarmungen Gottes** (Kap. 15, 30; 1 Kor. 1, 10; 2 Kor. 10, 1). Der objektive Grund der göttlichen Erbarmung in ihrer Heilserfahrung wird zum subjektiven Grunde seiner Ermahnung gemacht. Er bezieht sich auf die Erfahrung der göttlichen Erbarmung, ihre Consequenz und ihr Licht und Recht, wie wenn er sagte: Namens der göttlichen Erbarmung. Es ist nur der Unterschied, daß bei der Betheurung διά, bei, der Sprechende den Gegenstand der Betheurung so zu sagen selbst als Motiv und Motor reden läßt. Der Plur. οἰκτιρμοί entspricht dem hebräischen רַחֲמִים; der Apostel hat aber auch im Vorigen eine dreifache Gradation der göttlichen Gnadenerweisung aufgeführt. — **Darzubringen;** παραστῆσαι. Der Ausdruck, welcher von der Hinstellung des Opferthiers vor den Altar gebräuchlich war, spricht den Gedanken der völligen Hingebung und Bereitschaft aus, die einerseits gar nicht zurückhält, andererseits aber auch nicht in eigenmächtiger Tödtung des Opfers vorgreift. — **Eure Leiber.** Die Bereithaltung des Leibes zur Opferung, wie es Gott gefällt, ist der Ausdruck für das höchste Maß der Hingebung alles Irdischen und Zeitlichen. Erklärungen: 1) Bildliche Bezeichnung der Persönlichkeit selbst, gemäß dem Bilde vom Opfer (Beza, de Wette u. Phil.); 2) im eigentlichen Sinne die Leiber, da im zweiten Verse die Heiligung des νοῦς dazu kommt (Fr., Meyer); 3) die sinnliche Natur des Menschen, die ihn zur Sünde zieht (Köllner u. A.). Gegen Nr. 1: der Apostel redet zu Gläubigen nach apostolischem Fuß und Maß, die nach Kap. 6 ihr persönliches Leben schon in den Tod gegeben haben. Der Leib ist nun aber Organ und Symbol aller Einzelmomente, welche in Folge dieser prinzipiellen Opferung auch müssen geopfert werden. Gegen Nr. 2 Coccejus: non possumus offerre corpus sine anima. Das eigentlich Cultische der Opferung ist freilich mit dem Blutvergießen oder mit der Hingebung des Leibes vollendet. Das Herz oder das Geistesleben wird Gott hingegeben, zum Ausdruck dafür wird der Leib geopfert. Gegen Nr. 3: Sündhaftes als Solches ist nicht zur Opferung geeignet. — Der Leib ist Organ und Symbol des diesseitigen Lebens in allen seinen Beziehungen und Momenten. Vgl. Kap. 6, 12 u. 13, wo von der aktiven Weihung des Leibes in seinen Gliedern die Rede ist. — **Zum Opfer.** θυσίαν. Wir halten dafür, daß der Apostel das Symbol des centralen Opfers, d. h. des Brandopfers im Auge hat (vgl. Thol. S. 651). Das Brandopfer war eben ein Symbol dafür, daß das ganze Leben mit allen seinen Kräften im Feuer des göttlichen Waltens zu seinem Dienst und Preise sich verzehren sollte. Die Prädikate, welche nun der Apostel dieser θυσία gibt, ζῶσαν ꝛc., namentlich das erste, sollen nun nach Meyer den Gegensatz dieses neutestamentlichen Opfers gegen das alttestamentliche bezeichnen: „als ein Opfer, welches lebt (Gegensatz gegen die eigentlichen Opfer, welche ihr Leben verlieren)." Dagegen sagt Thol. mit Recht: „der Gedanke: im Alten Testament wurden Gott nur todte Opfer dargebracht, wäre unjüdisch und unpaulinisch; todte Opfer nicht nur, sondern schon kranke Gott darbringen, war ein Gräuel vor dem Herrn, Mal. 1, 8." Die Prädikate heilig und Gott wohlgefällig constituiren vollends für sich keinen Gegensatz zum Alten Testament. Der Gegensatz liegt 1) in der Bestimmung: eure Leiber, Menschenleiber; was schon zu der Idee einer geistigen Opferung nöthigt; 2) in der Accentuirung des Darstellens und Bereithaltens für den Herrn, als den Vollzieher des wirklichen Opfers; womit alles eigene äußerliche Opfern der römischen Christen absolut ausgeschlossen sein soll. Damit gewinnen dann auch die Prädikate eine höhere Bedeutung. An die Stelle der symbolischen Lebensfrische, Heiligkeit und gesetzlichen Gottgemäßheit des Opferthiers tritt die höhere reale Lebensfrische, Heiligkeit und Gottgefälligkeit des in den Dienst Gottes hingegebenen Glaubenslebens. Estius, Bengel u. A. haben das τῷ θεῷ mit παραστῆσ. verbunden; wogegen Meyer und Thol. mit Recht (s. Phil. 4, 18; vgl. Kap. 6, 13; 1 Petr. 2, 5). —

Welches sei euer vernünftiger. Der Accus. τὴν λογικὴν λατρείαν ist eine Apposition zum vorigen Satz, welche das Gesagte näher charakterisirt und zwar nach dem neutestamentlichen Opferbegriff im Gegensatz gegen den alttestamentlichen. Die λατρεία, der Gottesdienst, welcher nach seinem Centrum überall Opferdienst ist (s. Joh. 16, 2). Dieser Opfercultus der Gläubigen soll aber λογική sein (siehe Joh. 4, 21; Röm. 1, 9; 1 Petr. 2, 5). Das λογικόν bezeichnet das Vernunftbeseelte, der wesentlichen Vernunft Gemäße, und somit das Geistige, Reale; und zwar im Gegensatz zu dem äußerlichen Symbolcultus (Melanchthon: cultus mentis); nicht aber im Gegensatz gegen die ζῶα ἄλογα (Theodoret, Grot. u. A.), da, wie Meyer bemerkt, hier von der λατρεία die Rede ist, nicht von θυσία. Mittelbar allerdings wird die λογικὴ λατρεία auch ein Gegensatz zu den cultus commentitii, denn wenn der Symbolcultus sich über seine Zeit hinaus wieder fixiren will gegen den Realcultus, so wird er zum cultus commentitius. — **Und euch nicht zu formen.** Ueber die Verschiedenheit der Lesarten s. die Note zum Text. Die Infinitive sind auf das παρακαλῶ zu beziehen. Das συσχηματίζεσθαι ist Passiv mit reflexiver Bedeutung, in eandem formam redigi, se conformare. Phil.: „Der ursprüngliche Unterschied von σχῆμα und μορφή dürfte der sein, daß letzteres mehr die organische Gestalt, ersteres mehr die mechanische Form, den äußeren zufälligen habitus (σχῆμα von ἔχω, σχεῖν) bezeichnet, vgl. 1 Kor. 7, 31. Daher σχῆμα auch der äußere Schein, die pompa und σχηματίζεσθαι synonym dem προσποιεῖσθαι, eine Gestalt, Scheingestalt annehmen, sich stellen, anstellen, vgl. die von Wetstein angeführten Stellen, μορφή auch die schöne Gestalt, forma, vgl. formosus. So eignet sich denn μορφή mehr zur Bezeichnung der wesentlichen innern Gestalt, σχῆμα mehr zur Bezeichnung der äußeren zufälligen Erscheinung." Vgl. Phil. 2, 6—8. S. auch Tholuck S. 652. Nach Meyer soll der Gegensatz beider Verba nur in den Präpositionen liegen; diese steigern ihn allerdings. Das σύν bezeichnet die Erstarrung der äußerlichen Form der Gemeinde durch die Gleichförmigkeit mit der Welt, die Verweltlichung; das μετά bezeichnet die organische Abwandlung und Umwandlung der organischen Form, gemäß der inneren Neugestaltung. Meyer: „Die Präsentia Infin. markiren das Fortdauernde, während παραστῆσαι die Opferdarstellung als Akt in seiner Vollendung darstellt. — **Mit dieser Welt.** עוֹלָם הַזֶּה. Die vormessianische und beziehungsweise antimessianische Weltgestalt in ihrem verkehrten Weltlauf. — **Euch umzuwandeln.** Das μεταμ. reflexiv, wie συσχ. — **Durch Erneuerung des** νοῦς, Kap. 7, 24; Ephes. 4, 23. Die καινότης πνεύματος (Röm. 7, 6; vgl. Kap. 6, 4) hat als treibendes Prinzip die ἀνακαίνωσις des νοῦς zur Folge, indem der νοῦς das bewußte, gedankenmäßige oder reflektirende religiös-sittliche Geistesleben (Gesinnung) immer mehr in seiner Herrschaft über die Naturseite des Lebens erneuert wird, theils wieder hergestellt, theils entwickelt. Von dieser innern Erneuerung oder in das ganze äußere Leben emporsteigenden Erneuerung (ἀνα-καίνωσις) unter der Triebkraft des Geistes soll die Umwandlung und Gestaltung des Christenlebens bestimmt werden, nicht aber äußerlich nach weltlichen Formen. Die neue μορφή erhält dann nicht der νοῦς als solcher (Tholuck), sondern vom νοῦς aus das ganze Christenleben. — **Daß ihr prüfet.** Buchstäblich: εἰς τὸ δοκιμάζειν. Das Christenleben soll nicht durch eine äußere Gesetzgebung, sondern durch die innere, welche durch geistige Prüfung und Selbstbestimmung geleitet wird, seine Entwicklung erhalten (s. Gal. 6, 4; Ephes. 5, 10; Phil. 1, 10 u. A.). Meyer treffend: „Dem nicht erneuerten Menschen liegt dieses Prüfen ganz außerhalb seiner Gewissensthätigkeit. Vgl. Ephes. 5, 10." Damit ist aber doch auch das Prüfen können (Rückert, Kölln.) mitgesetzt, obwohl mit diesem zugleich das wirkliche Prüfen. Meyer: „Der Wiedergeborene prüft, und zwar vermöge seines vom Geiste erregten und erleuchteten Gewissensurtheils." Der νόμος des Geistes, das christliche Lebensprinzip, ist ein Infinitum, dessen Explication und konkrete Anwendung auf's Leben der Prüfung der christlichen Erleuchtung und Weisheit anvertraut ist. — **Der Wille Gottes.** Das von Gott Gewollte in jeder Lebensbeziehung. Die Beziehung der folgenden Bestimmungen τὸ ἀγαθόν ꝛc. als Adjektive auf den Willen Gottes (Vulg., Chrysostomus, die meisten älteren, Luth., Rückert ꝛc.), hat vor Allem das εὐάρεστον gegen sich; überhaupt aber das Tautologische, was im Ausdruck liegen würde. Daher haben Erasmus, Castal., Tholuck, Meyer und die meisten Neueren eine substantivische Apposition in diesen Zusätzen erkannt: Das Gute ꝛc. Es fragt sich, ob eine Klimax von drei Gliedern beabsichtigt ist, oder ob die doppelte Beziehung des Guten explizirt werden soll, wornach es einerseits das Gott Wohlgefällige ist, andererseits das in sich Vollkommene, weil aus der Gerechtigkeit des Glaubens, dem Prinzip der Vollkommenheit Hervorgehende. Wir möchten die letztere Fassung vorziehen. Die Wiederholung des Artikels wäre freilich auch bei der ersteren Fassung nicht nöthig.

2. Das rechte Verhalten der Christen gegen die Gemeinschaft der Brüder zur Begründung eines einheitlichen Gemeindelebens (V. 3—8). Mit Recht findet Tholuck im Folgenden eine Beziehung auf die verschiedenen Thätigkeitssphären in der Gemeinde. Meyer redet nur von der Ermahnung zu einzelnen Pflichten. — **Denn ich verordne** (sage bestimmend). Das γάρ wird von Thol. und Mey. mit nämlich übersetzt. Zunächst scheint nämlich eben so wenig als denn zu passen. Wenn es nämlich Sache der Selbstprüfung und Selbstbestimmung der Gläubigen ist, wie sie sich zu verhalten haben, wie kann der Apostel dann gleich seine Vorschriften folgen lassen? Die Antwort liegt darin, daß sie sich mit ihrem subjektiven Urtheil dem erkannten objektiven Gotteswillen unterwerfen sollen. Diese Forderung, daß sie dessen gewiß werden sollen, ob ihr Verhalten dem Vollkommenen entspreche, ist so groß, daß sie ihn veranlaßt, die Regulative dafür aufzustellen. Daher können wir auch das γάρ mit denn übersetzen. Das λέγειν im Sinne des Gebietens. — **Kraft der Gnade.** Auch hier διά. Nicht vermöge seiner subjektiven Meinung oder Geltung will er ihnen eine Verordnung machen, sondern vermöge der Gnade, die ihm gegeben ist (s. Kap. 1, 5), die sein Amt begründet und die zugleich das gemeinsame Lebenselement ist in seinem Amt und

ihrem Gemeindeleben (s. Kap. 15, 15; 1 Kor. 3, 10; Ephes. 3, 7 u. 8). — **Einem Jeden unter Euch.** Dies hätte also auch auf den Petrus Anwendung gefunden, wenn er in Rom gewesen wäre, oder Paulus hätte dann so nicht, oder überhaupt nicht an sie geschrieben. — **Daß er nicht von sich halte.** Tholuck: φρονεῖν hier nicht „trachten", auch nicht „gesinnt sein, denken," sondern „(von sich) halten" (s. S. 654). — **Zum Maßhalten,** σωφρονεῖν. Es ist das weise Verhalten oder Wohlverhalten insbesondere als Maßhalten. — Die richtige Selbsterkenntniß und Selbstschätzung soll, abwärts von der Ueberschätzung, durch die Bescheidenheit zum rechten weisen Maßhalten kommen in der Wechselwirkung des persönlichen Lebens mit der Gemeinschaft. Meyer versteht φρονεῖν vom Gesinntsein und erklärt demgemäß das Einzelne; ähnlich die Vulg., Calvin u. A. Allerdings ist bei dem Halten und Verhalten hier die Denk- und Sinnesweise mitgesetzt, was das σωφρονεῖν beweist. — **Ein Jeder, wie ihm.** Das ἑκάστῳ ist von ἐμέρισε abhängig: Wie einem Jeden ꝛc., also durch Inversion vorangestellt (s. 1 Kor. 3, 5). — Der Begriff einer verschiedenen Zutheilung des Maßes des Glaubens führt schon auf den Begriff des Charisma (V. 6). Keiner soll mehr in Anwendung bringen als die Gnadengabe, denn was über diese hinaus liegt, ist Anmaßung; die Gnadengabe soll er aber auch ganz verwenden; denn beim Gegentheil würde der Gemeinde etwas vorenthalten, was für sie bestimmt ist. Vgl. 1 Kor. 12, 4. 6; Kap. 12, 11; Hebr. 2, 4. — **Das Maß des Glaubens.** Wenn Meyer behauptet, der Glaube sei hier nur als Glaube im gewöhnlichen Sinne gemeint, so übersieht er, daß in konkreter Einheit vom Maß des Glaubens die Rede ist, oder vielmehr, er deutet dieses Maß falsch, wenn er es nur von verschiedenen Stärkegraden des Glaubens verstehen will, und demgemäß nicht nur die Deutung des Ausdrucks auf die christliche Erkenntniß (Beza u. A.), oder auf die Wundergabe (Theophyl.), sondern auch auf das Charisma (Chrysost. u. m. A.) verwirft. Allerdings wird hier das Charisma nach seinem rein göttlichen Element betont, denn was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde. — **Denn gleichwie wir an Einem Leibe.** Begründung des Vorigen. Der einzelne Christ ist nur Glied am Leibe Christi und soll sich gliedlich bedingen, sich gliedlich äußern und gliedlich ergänzen lassen; Christus allein ist das Haupt. „Wie gangbar die Parallele zwischen einem menschlichen Körper und einem corpus sociale (1 Kor. 12) auch den Alten war, s. bei Grotius und Wetstein z. u. St." Meyer. — **Wir die Vielen.** Im Gegensatz gegen die Einheit des Körpers. — **In Christo.** Das Haupt ist das organische Lebenscentrum des Ganzen, in welchem (nicht an welchem) Alles zusammengefaßt ist, hinsichtlich der Herrschaft und Herrlichkeit (Ephes. 1, 22 u. A.). — **Was aber das Einzelne.** Τὸ δὲ καθ' εἷς Solözismus des späteren Griechisch, statt: τὸ δὲ καθ' ἕνα, Mark. 14, 19; Joh. 8, 9 u. A. — **Indem wir handhaben verschiedene Gaben.** Hier kommen verschiedene Construktionen in Betracht. 1) Mit ἔχοντες fängt ein neuer Satz an, der sich in einer Folge von elliptischen Ermahnungen fortsetzt (Beza, Olsh., Philippi u. A.). Meyer: „Zur Ergänzung der elliptischen Rede genügt nach κατὰ τὴν ἀναλ. τ. πίστ. zu suppliren: προφητεύωμεν — nach ἐν τῇ διακονίᾳ, ὦμεν, nach ἐν τῇ διδασκαλίᾳ: ἔστω, — dasselbe nach ἐν τῇ παρακλήσει — endlich nach den drei folgenden Momenten ἐν ἁπλότητι ꝛc. die Imperative der entsprechenden Verba (μεταδιδότω ꝛc.). Vgl. die analoge Ausdrucksweise 1 Petr. 4, 10 f." — 2) ἔχοντες hängt mit dem Vorigen zusammen; so aber, daß allerdings die folgenden Sätze lauter Ellipsen sind nach dem Vorstehenden (Erasmus u. A.). Meyer stellt auch Tholuck hierher, welcher aber jetzt für Nr. 1 ist. 3) Das ἔχοντες δὲ schließt sich an ἐσμεν (V. 5) an, in der Bedeutung der Apposition, und die folgenden Sätze sind anfangs nicht paränetisch, sondern beschreibende, gehen aber dann in's Paränetische über (Reiche, Rückert, de Wette, Lachmann). Wir nehmen diese Construktion auf unter der Modification, daß wir das ἔχειν emphatisch fassen in der Bedeutung haben und festhalten, richten, handhaben. Vgl. Röm. 1, 28. Es kommt bei den Charismen besonders in Betracht, daß man sie wie alles Geistige nicht recht haben kann, ohne sie auszuüben. So liegt also das paränetische Moment innerhalb der beschreibenden Form in dem Gewicht des ἔχειν und in dem hinzugefügten δέ. Was die scheinbaren Schwankungen in der Construktion betrifft, so lösen sie sich in regelmäßige Formen auf, wenn man die Unterabtheilungen wahrnimmt. Der Apostel unterscheidet zuvörderst zwei Hauptkategorieen: a. προφητεία, b. διακονία. Die διακονία verzweigt sich dann in den διδάσκων und in den παρακαλῶν; dieser letztere wieder verzweigt sich in den μεταδιδούς, den προϊστάμενος und den ἐλεῶν. Darauf führen die Formen: 1) Der Gegensatz der Abstrakta προφητεία, διακονία. Letztere offenbar im weiteren Sinne als Gemeindeamt, wogegen im weitesten Sinne auch die προφητεία ein Amt war; 2) εἴτε ὁ διδάσκων, εἴτε ὁ παρακαλῶν. Dieser παρακαλῶν wird nun jedenfalls als ein Gemeindevorsteher, Presbyter oder Mann von Presbyter-Charisma zu denken sein; mag er sich nun als ὁ μεταδιδοὺς der Armenpflege, als ὁ προϊστάμενος der κυβέρνησις im engeren Sinne oder als ὁ ἐλεῶν der Krankenheilung und Befreiung der Dämonischen widmen. — **Verschiedene Gaben der Gnade.** Charismata, d. h. Modifikationen der einen göttlichen Gnade in den Verschiedenheiten des menschlichen individuellen Talents (s. 1 Kor. 12, 4 ff.). — **Sei es die Prophetie.** Die Prophetie ist im Alten wie im Neuen Testament die Gabe und der Beruf, unter Anregung und Mittheilung des Geistes Gottes das Neue auszusprechen, was die Zukunft und Entwicklung des Reiches Gottes betrifft, um, dem Kompaß gleich, das Schiff des Reiches in der Gegenwart richtig zu dirigiren. Tritt sie im Alten Testament mehr in den Vordergrund als im Neuen, so hat das darin seinen Grund, daß dort die Zeit der Erwartung und Sehnsucht ist, hier die Zeit der Erfüllung und Befriedigung. — **Gemäß der Analogie** (Uebereinstimmung). Der Ausdruck ist genau bestimmt: dem Verhältniß, der Proportion oder Uebereinstimmung des Glaubens gemäß, d. h. gemäß der Proportion, welche vom Glauben aus bestimmt wird. Erklärungen: 1) Der subjektive Glaube ist gemeint, mithin das Glaubensmaß (die Alten: Orig., Chrysost., Ambros. u. A., Bengel, Meyer; Tholuck: „Der Prophet halte sich innerhalb der ihm durch seine Individi-

dualität angewiesenen Schranke seiner prophetischen Begabung.") 2) Die objektive Glaubensregel (Abäl., Thomas, Herväus u. s. w., Flatt, Klee, Phil. u. A.). Dagegen erinnert Tholuck, es frage sich, ob Paulus sich schon auf eine solche regula fidei habe berufen können. Im Grunde aber hat schon Moses die Lineamente der analogia fidei festgestellt, 5 Mos. 18, 18 ff. Es ist bekannt, daß die Juden in falscher Anwendung dieser Regel Christum gekreuzigt haben; es ist aber nicht minder bekannt, daß die neutestamentlichen Beweise des Glaubens aus dem Alten Testament, welche das Christenthum zuerst in der jüdischen Welt eingeführt haben, nur eine lebendige Anwendung dieser Regel gewesen sind. Allerdings konnte Paulus noch nicht auf kirchliche Bekenntnisse hinweisen, wohl aber auf einen prinzipiellen Kanon der Wahrheit, s. Gal. 1, 8; 6, 16; Phil. 3, 16; 1 Tim. 3, 15, 16 u. s. w. Aus anderen Gründen jedoch zieht Tholuck die Erklärung vor: der Prophet halte sich in der Sphäre seines Berufes; nämlich weil der Diakonus in der Sphäre seiner *διακονία* bleiben soll u. s. w. Ist aber die Sphäre des Propheten mit dem Maß seines subjektiven Glaubens beschrieben, oder wäre dies nicht vielmehr hier eine nichtssagende Allgemeinheit? Die Sphäre des Propheten, welcher Neues offenbart zur Weiterbildung der alten Offenbarung, ist eben der wesentliche Charakter der durch alle Entwicklungsgrade mit sich selbst übereinstimmenden Offenbarung selbst. Der Apostel sagt aber nicht *ἀποκαλύψεως*, sondern *πίστεως*, weil der Glaube der Gemeinde zum Wächteramt mit berufen ist, dazu, daß die Entwicklung der Wahrheit nicht durch falsche Propheten gefälscht werde. Die Anwendung dieser Regel auf die Schrifterklärung in der älteren Zeit (s. Thol. S. 664) ist zwar nicht explicatio, sondern applicatio; man wird aber nicht leugnen können, daß diese applicatio selber gemacht ist *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*. — **Sei es das Dienstamt.** Man kann innerhalb des Neuen Testaments einen dreifachen Begriff der *διακονία* unterscheiden. 1) Der umfassendste Begriff versteht unter *διακονία* das kirchliche Amt überhaupt, s. 1 Kor. 12, 5. Dort ist auch die Prophetie als Diakonie bezeichnet; hier ist sie von derselben unterschieden. Also 2) das spezielle Amt an einer bestimmten Gemeinde. So hier. 3) Das Diakonat im Unterschied vom Presbyterat-Episkopat, 1 Tim. 3, 8. In der Zeit unseres Briefes sind die kirchlichen Unterscheidungen noch weniger entwickelt als im ersten Brief an den Timotheus, aber schon etwas mehr als im ersten Briefe an die Korinther. — **Im Amtsdienst.** Das *ἐν* erklärt Meyer so: der „diakonisch Begabte" soll nicht jenseit der Sphäre, die ihm durch diese Begabung angewiesen ist, sich geltend machen wollen, sondern innerhalb derselben thätig sein. Das *εἶναι ἐν* braucht aber nicht nothwendig quantitativ verstanden zu werden; es kann auch qualitativ gemeint sein. Und da die apostolischen Gemeindefunktionen alle diakonisch waren, so ist ohne Zweifel der Sinn das qualitative Dienen. Die Probe des wahren Amtes ist, daß es aufgeht in lauter Dienst, sowie umgekehrt der reine göttliche Dienst zum wahren Amt wird, wenn er auch kein menschliches Amtssiegel hätte. Mit dem positiven: seine Sphäre ausfüllen, ist allerdings immer auch gesetzt, daß man nicht außerhalb der Sphäre Allotria treibt. — **Der Lehrer, in der Lehre.** Nach Meyer hätte Paulus gleichmäßiger fortfahren sollen, *εἴτε διδασκαλίαν* (sc. *ἔχοντες*), „wie A. wirklich hat". Wir haben gesehen, welche Gründe er hatte, nicht also fortzufahren. So habe er sein Charisma in der Lehrthätigkeit. Das scheint selbstverständlich, aber wie viele, die Lehrer sein sollten, sind bloße Phrasenmacher! — **Sei es der Ermahner.** Da hier der *παρακαλῶν* von dem *διδάσκων* bestimmt unterschieden wird, so kann nichts anders darunter verstanden werden, als eine Fraktion innerhalb des allgemeineren Presbyterats. Offenbar fängt also die bestimmtere Unterscheidung 1 Tim. 5, 17 zwischen Presbytern, welche sich der Lehre widmen, und verwaltenden Presbytern bereits an, sich zu bilden; während andererseits das Diakonat noch von dem Datum Apostg. 11, 30 an in das Presbyterat verwickelt ist, und sich noch nicht von demselben bestimmt abgesetzt hat. Der Paraklet umfaßt nach dem Folgenden hier die verschiedenen Seiten des späteren entwickelten presbyterialen Amtes; er ist ohne Zweifel mit dem Hirten, Eph. 4, 11, synonym. Seine Verzweigung tritt in den folgenden Bestimmungen hervor. — **Der Spendenvertheiler.** Nach Meyer hören mit dem *εἴτε* die amtlichen Funktionen an der Gemeinde auf. Wir haben dagegen Unterabtheilungen aufgestellt. Da jeder Christ ein *μεταδιδούς* ist, nicht minder ein *ἐλεῶν*, hier aber zwischen Beiden ein *προϊστάμενος* in der Mitte steht, was nicht jeder sein kann, so sind offenbar spezielle, von der Gemeinde anerkannte Funktionen gemeint. Gegen solche Funktionen argumentirt Meyer mit der Bemerkung: a) die diakonische Gabe könne nicht so zerlegt werden; b) die Stellung des *προϊστάμενος* als des Presbyters zwischen zwei Diakonen-Geschäften würde unpassend sein. Statt also werdende Verhältnisse zu beachten, thut er ihnen nach den vorgefaßten Meinungen Gewalt an; ein Presbyter ist ein Presbyter, ein Diakonus ist ein Diakonus u. s. w., und Paulus wirft dann nach ihm den Presbyter sogar mitten unter die Gemeindeglieder! — **In reiner Absicht** (Einfalt). Diese Bestimmung charakterisirt wieder den Scharfblick des Apostels, da sich mit aller Ausübung von Wohlthätigkeit so leicht Nebenabsichten verbinden. — **Der Vorsteher,** *προϊστάμενος*. Nach Meyer der Presbyter, aber nicht dieser ausschließlich. S. 1 Kor. 12, 28. Hier ist die Ordnung nach der Anführung der Apostel folgende: 1) Propheten; 2) Lehrer; 3) Wunderkräfte; darauf Krankenheilungen, darauf Hülfsleistungen, darauf *κυβερνήσεις*, endlich *γένη γλωσσῶν*. Unter die Rubrik unseres *παρακαλῶν* und insbesondere des *μεταδιδούς* würden also fallen die Hülfsleistungen. Mit dem *προϊστάμενος* stehen ohne Zweifel hier die *κυβερνήσεις* in gleicher Linie. Die Betreffenden hatten als Besorger der äußeren Angelegenheiten der Gemeinde anfangs keine großen Dinge zu verwalten. Die Parallele des *ἐλεῶν* finden wir dann wohl in der Gabe der spezifischen Wunder: der Heilung der Dämonischen, und der Krankenheilungen. — **In Sorgsamkeit.** *σπουδή* kann Eile bezeichnen, Eifer, Sorgsamkeit. Der letztere Begriff ist aber der am meisten bestimmte; Eifer war eine gemeinsame Pflicht für Alle. — **In Freudigkeit.** „Mit heiterem, freundlichem Wesen, sagt Meyer, Gegentheil des unwilligen, verdrießlichen Benehmens." Es handelte

sich aber hier nicht um ein conventionelles Wohlverhalten, sondern um jene Heiterkeit vom hohen Himmel her, welche unter andern die Dämonen des Trübsinns in einer verzweifelnden Welt überwinden und bannen mußte.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Zu Kap. 12, 1 ff. Wie die ideale Bestimmung des Menschen war, Gott in seinen Werken recht zu erkennen und ihn zu loben und zu preisen, und demzufolge der Sündenfall bestand in dem Unterlassen dieses lebendigen Gottesdienstes nach Kap. 1, 20. 21; wie dann das menschliche Verderben prinzipiell bestand in dem falschen Gottesdienst der heidnischen Idololatrie und des jüdischen Satzungseifers nach Kap. 1 u. 2; wie ferner hierauf die Erlösung dadurch gestiftet wurde, daß Gott die reale Versöhnung in Christo, als dem mit seinem eignen Blut besprengten Gnadenstuhl des Allerheiligsten bewirkte und offenbar machte nach Kap. 3, 25; wie dann demgemäß auch der christliche Heilsglaube in dem freien Eingang zu Gott in das Allerheiligste besteht nach Kap. 5, 1. 2, und sich entwickelt in den mannigfachsten Zügen eines neutestamentlichen gottesdienstlichen Berufs, so sollen nun auch nach dem praktischen Theile des Briefes die Gläubigen die Entfaltung ihres Gottesdienstes nach Kap. 12, 1 mit der Vollziehung des realen Brandopfers in der reinen Hingebung ihres Leibeslebens in den Dienst Gottes beginnen. Ueber die sittliche Gottgeweihtheit als Selbstopfer sind die Stellen heidnischer und jüdischer Weisen angeführt bei Wetstein und Koppe, s. Meyer S. 359. S. denselben über λογικὴ λατρεία S. 360; Tholuck S. 651 ff.; Phil. S. 500. Bemerkenswerth ist, daß die λογικὴ λατρεία gerade der römischen Gemeinde empfohlen ist. Ueber das συσχηματίζεσθαι und μεταμορφοῦσθαι s. die Erl. Ueber αἰὼν οὗτος s. Phil. S. 202.

2. Gleichwie der erste Brief Petri wie eine evangelische Prophetie dem späteren falschen Petrusbilde gegenüber tritt, so der Brief an die Römer; und insbesondere auch das Wort von dem lebendigen Opfer und vernünftigen Gottesdienst dem späteren Lebensbilde der römischen Gemeinde. Gleiches gilt von dem Wort, womit Paulus allen Christen in Rom Vorschrift macht, Jeder solle mäßig von sich halten, wir seien alle unter einander Glieder u. s. w.

3. Die erste Anwendung, welche der Christ von dem Prinzip seines neuen Liebeslebens zu machen hat, ist die, daß er sein Charisma nicht übermüthig hierarchisch oder sektirerisch mißbraucht, sondern rein zum Dienst der Gemeinde verwendet, indem er sich mit Bewahrung seiner evangelischen Freiheit einschickt in die Forderungen der Gemeinschaft. Die Regel ist 1) das ganze Charisma für die Gemeinde; 2) nichts als das Charisma, s. 1 Kor. 12. Ueber den Begriff des Charisma s. die Erl. Auch Tholuck S. 655 ff., ebenso Thol. S. 661. — Daß der ἐλεῶν von dem Spendenvertheiler unterschieden wird, deutet auch auf eine frühe Zeit in der Kirche. Die Unterhaltung der armen Brüder war in der ersten Zeit noch kein Almosen der Barmherzigkeit. Ueber die Disposition und den Charakter der werdenden Gemeindeämter s. die Erl. Ausführlicheres über die Charismen ebenfalls in meiner Gesch. des apostol. Zeitalters S. 555 ff., sowie über die Aemter S. 535 ff.

4. Das geringe Verständniß, welches sich vielfach noch kund gibt in Beziehung auf die Regel: die Prophetie sei der Analogie des Glaubens gemäß, beruht auf dem Mangel an Sinn für die Gesetzmäßigkeit der organischen Entwicklung auf dem Gebiete des geistigen wie des natürlichen Lebens. Mit der Gesetzmäßigkeit der Entwicklung ist auch die Entwicklung der Gesetzmäßigkeit in allen Lebensgebieten gesetzt. Auf dem kirchlichen Glaubensgebiete aber wollen Viele von der Entwicklung nichts wissen, welche mit der Prophetie ausgesprochen ist, und ihnen gegenüber wollen Viele nichts wissen von der Gesetzmäßigkeit, welche ausgesprochen ist mit der Analogie des Glaubens. Daher so sinnlose Lärmdekrete des Tages, wie dies: Die Bekenntnisse der Kirche haben keine verpflichtende Bedeutung mehr! Jeder muß wissen, was für ihn nach seinem Gewissen und Beruf verpflichtend ist, Keiner hat aber darüber abzusprechen, wozu sich die Gemeinde Gottes in ihrer wesentlichen Lebensentfaltung für verpflichtet hält. Allerdings ergibt es sich am meisten aus der Regel des Apostels, daß der Sinn der Bekenntnisse durchaus bedingt ist durch den Sinn der Heil. Schrift. Es fragt sich dann aber, ob man der Kirche in ihrem wesentlichen Kernleben eine gesetzmäßige Entwicklung zutraut, oder ob man sich gewöhnt hat, über die unermeßliche Verschuldung der Kirche bald in der Lehre, bald im Leben zu deklamiren, weil man eben die Tradition der Bischofskappen und Doktorenhüte für die eigentlichste Geschichte der Kirche hält.

(Homiletische Andeutungen am Schluß des Kapitels.)

Zweiter Abschnitt: Das rechte Verhalten der Christen in allen persönlichen Beziehungen. Gegen die Brüder; im eignen Leben; gegen die Hülfsbedürftigen; die Gäste; gegen Jedermann; auch gegen die Feinde (V. 9—21).

Die Liebe [sei] ohne Heuchelschein: Solche [seid], die das Arge abstoßen. Die da 9
anhangen dem Guten. — *In der Bruderliebe gegen einander wie Blutsverwandte. In 10
der Ehrerbietung Einer dem Andern vorangehend. — *Im eifrigen Wirken nicht nachlässig, 11
im Geiste aufglühend, dem rechten Zeitmoment dienend[1]). —*[Daher]: In der Hoffnung 12

1) Die meisten und besten Codd. lesen κυρίῳ. So auch die Recepta, Lachm., Tischend. ꝛc. Ebenfalls der Sinaitic. Griesbach dagegen hat nach Codd. D*. F. G. u. A. der Lesart καιρῷ den Vorzug gegeben. Meyer bemerkt: „Allerdings ist κυρίῳ die älteste und verbreitetste Lesart (besonders auch durch die Verss. und Väter testirt). Gleichwohl würde, wenn es ursprünglich wäre, nicht abzusehen sein, weßhalb man καιρῷ dafür gesetzt haben sollte, da δουλ. τῷ κυρίῳ ein sehr gangbarer paulinischer Gedanke ist (Apostg. 20, 19 ff.) und an unserer Stelle sehr gut passen würde." Letzteres ist zu beanstanden. Mitten zwischen speziellen Bestimmungen nimmt sich eine so allgemeine Aufforderung: dem Herrn zu dienen, als Unterbrechung aus. Auch erklärt sich die Lesart, wie Meyer bemerkt, recht wohl daraus, daß ein befangenes sittliches Gefühl leicht an dem Grundsatz τῷ καιρῷ δουλεύειν Anstoß nehmen konnte. S. die Exegese dieser Stelle.

13 Fröhliche; in der Trübsal Geduldige; im Gebet Verharrende. — *Mit den Bedürfnissen[1]) der Heiligen Gemeinschaft Haltende [Theilende]; der Gastfreundschaft euch beeifernd. —
14 15 *Segnet, die euch verfolgen; segnet, nicht aber fluchet. *Freuen müßt ihr euch mit den
16 Fröhlichen und weinen mit den Weinenden: *Auf das Gemeinsame unter einander haltend. — Nicht haltend auf die hohen Dinge, sondern dem Zug der Geringen hingege-
17 ben; werdet ja nicht weise für euch selbst. — *Niemand vergeltet Böses mit Bösem; seid
18 auf das Edle bedacht allen Menschen gegenüber[2]). *Ist's möglich, so viel an euch ist,
19 so haltet mit allen Menschen Frieden. — *Nicht solche seid, die sich selber rächen, ihr Lieben, sondern lasset Raum für den Zorn [das Zorngericht]. Denn es stehet geschrieben:
20 mein ist die Rache; ich will vergelten, spricht der Herr [5 Mos. 32, 35]. — *Wenn nun[3]) deinen Feind hungert, so speise ihn, wenn ihn dürstet, so tränke ihn. Denn thust du
21 das, so wirst du feurige Kohlen sammeln auf sein Haupt [Sprüche 25, 21]. — *Laß dich nicht durch's Böse überwinden, sondern überwinde mit dem Guten das Böse.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. Die Bemerkung, daß der Ausdruck ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος wie eine Ueberschrift über allen folgenden Partizipien steht, hat uns veranlaßt, nach dem Vorgange von Meyer u. A. den neuen Abschnitt mit V. 9 zu beginnen. Man kann zweifelhaft sein, ob der Apostel in Gedanken ergänzt hat ἔστω oder ἐστί. Für letztere Fassung spricht die Idee der christlichen Liebe (nicht blos „gegen Andere", sondern in allseitiger Beziehung, s. V. 11. Für die erstere Fassung die gegen das Ende hin stärker hervortretende paränetische Form. Unsere frühere Eintheilung stützte sich darauf, daß V. 9 und 10 noch von dem Verhalten gegen die Glaubensgenossen innerhalb der Gemeinde handeln. Der Apostel bedient sich jedoch in einer langen Folge der Partizipien, wie wenn er nicht sowohl zu einem christlichen Verhalten antreiben, als vielmehr eine vorbildliche Tafel des Verhaltens der Gläubigen gemäß der ungeheuchelten Liebe aufstellen wollte. — **Ohne Heuchelschein.** S. 2 Kor. 6, 6; 1 Petr. 1, 22. Meyer gut: „Wie die Liebe so sein muß, so auch ihre Wurzel, der Glaube," 1 Tim. 1, 5; 2 Tim. 1, 8. Ungeheuchelte Liebe ist also die Ueberschrift der ganzen Folge von Bestimmungen, welche der Apostel in Parallelismen von zwei und von drei Gliedern aufstellt. — **Solche** (seid), **die das Arge.** ἀποστυγοῦντες. Eigentlich mit Abscheu abstoßend. Dieser erste herrliche Gegensatz sagt aus, daß die Gläubigen in der Liebe sich durchweg mit Abscheu von dem Argen abwenden, um sich dem Guten anzuhangen in unzertrennlicher Anhänglichkeit, wie mit bräutlicher Neigung. Dieser Gegensatz constituirt die Praxis des Himmels und des himmlischen Lebens, und seine Verwirklichung ist das Leben des Herrn. Sein Abbrechen und Abwenden wie sein Anknüpfen und Anschließen ist das sittliche Grundgesetz des Reiches Gottes. Daran schließt sich der zweite Gegensatz. — **In der Bruderliebe.** φιλαδελφία. Die spezifizische Bruderliebe zu den Mitchristen, 1 Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1; 1 Petr. 1, 22; 2 Petr. 1, 7. — Φιλόστοργοι, blutsverwandtschaftlich Liebende. — **In der Ehrerbietung.** Τιμῇ, Hochschätzung. Der Gegensatz ist hier die Gleichstellung in der vertraulichen Bruderliebe, und die Unterordnung der eignen Persönlichkeit in der Hochschätzung der Andern. Προηγούμενοι, **einander vorangehend.** Die Erklärungen: übertreffend (Chrys. u. A.), zuvorkommend (Theophyl., Luth. u. A.), höher haltend (Theod., Grot., s. Thol.) sind nahe damit verwandt. — **Im eifrigen Wirken.** Der dreigliedrige Satz bestimmt die rechte Aktivität in Beziehung zu den Verhältnissen der Zeit; gleichwie der folgende dreigliedrige Satz die rechte Passivität in diesen Verhältnissen bestimmt. Beide Verse bestimmen das persönliche Verhalten des Christen in Bezug auf ihn selbst, nach seiner Stellung in der Zeit. Die Hauptregel des ersten Satzes ist: nicht hinter der ganzen Aufgabe der Zeit halbherzig zurück bleiben. Begeisterndes Wirken mit anhaltender Begeisterung treiben. Dazu gehört das polare Verhalten, daß man im Geiste warm (siedend und wallend wie eine heiße Quelle) bleibt und die Zeit überwindet (s. Apostg. 18, 25), im Tagewerk aber dem Augenblick, dem Willen des κύριος in dem καιρός ganz gerecht wird, daß man ihm dient, indem man ihn nach seiner vollen Bedeutung wahrnimmt. Δουλ. τῷ καιρῷ, tempori servire (Cicero) und ähnliche Ausdrücke, s. Meyer S. 368. Der Ausdruck war üblich im üblen Sinne (von der charakterlosen Accommodation), wie im guten (sich in die Zeit schicken). Hier aber heißt es: die Zeit dienend beherrschen, Ephes. 5, 16; s. Thol. S. 669 ff., welcher der Lesart κυρίῳ den Vorzug gibt. Hierauf folgt eine Trichotomie über die rechte Passivität in den Zeitverhältnissen. — **In der Hoffnung Fröhliche.** Der Gegensatz zeigt, daß hier die ἐλπίς wie vorhin die σπουδή vorwaltend objektiv zu fassen ist. In der Hoffnung verleihenden Zeit. Es ist der Kindlichkeit des Glaubens gemäß, sich aller guten Anzeichen dankbar zu freuen; aber auch seiner Männlichkeit gemäß, geduldig zu sein in der Trübsal. Die Ausgleichung zwischen den großen Contrasten des Lebens soll im beharrlichen Gebetsleben

1) Statt χρείαις lesen die Codd. D*. F. G. ꝛc. μνείαις. Es sind auffallender Weise dieselben, denen wir bei der vorigen Variante beipflichten mußten. Hier aber spricht der Zusammenhang für die Recepta; wenngleich der bezeichneten Lesart ein anderer Sinn abzugewinnen wäre als nach Meyer „die Martyrerverehrung".

2) Die Varianten: ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, καὶ ἐνώπιον etc. (Cod. A., Polyc.) und οὐ μόνον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ etc. (F. G., Vulg. ꝛc.) scheinen exegetische Ergänzungen zu sein nach Sprüchw. 3, 4.

3) Varianten: ἐὰν οὖν; ἀλλὰ ἐὰν etc.

liegen. Aehnliche Ausgleichungen s. Jakob. 1, 9. 10; Kap. 5, 13. Bengel: gaudium non modo est affectus, sed etiam officium christianorum. Tholuck und Meyer wollen die Hoffnung hier ganz allgemein fassen als Grundlage der christlichen Freude. Der Gegensatz *τῇ θλίψει* spricht nicht dafür. Meyer will hier den Dativ lesen: der Drangsal Stand haltend. Paulus will aber die Drangsal nicht als Widersacherin betrachten. Auch ziehen wir hier das Geduldigsein dem Standhaftsein vor, da die standhafte Beharrlichkeit hier schließlich in das Gebetsleben gelegt ist. — **Mit den Bedürfnissen.** Von der eignen Noth kommt der Gläubige naturgemäß auf die Noth der Brüder. *Ταῖς χρείαις.* Die Bedeutung des Verbums *κοιν.*: mittheilend, wird von Meyer und Tholuck bestritten. Es genügt hier schon, daß Gemeinschaft halten der vollere, stärkere Ausdruck ist; doch nicht Gemeinschaft „an den Bedürfnissen" der Mitchristen, sondern mit ihnen. Oder mit andern Worten: theilnehmen an ihren Bedürfnissen (Chrys., Theod.) Auch die Gastfreundschaft ist besonders in alterthümlichen Verhältnissen ein hochwichtiges Liebeswerk gegenüber der Noth, Hebr. 13, 2; 1 Petr. 4, 9. — **Segnet, die euch.** Hier tritt auch die paränetische Form bestimmt hervor, s. Matth. 5, 44. Wahrscheinlich ist der Ausspruch Jesu durch die Gemeindetradition an Paulus gelangt. Tholuck: „Gerade aus der Bergpredigt finden sich die meisten Reminiscenzen, 1 Kor. 7, 10; Jakob. 4, 9; 5, 12; 1 Petr. 3, 9; 4, 14." Auffallender Weise nimmt auch Tholuck hier einen sogenannten lexikalischen Zusammenhang an. V. 14 scheine durch das Wort *διώκοντες* zufällig hervorgerufen. Es ist aber nicht richtig, daß die Ermahnung V. 14 solche Ermahnungen V. 13 und V. 15 unterbricht, welche sich auf das Verhalten der Christen unter einander beziehen; dafür ist V. 15 zu allgemein gehalten. — **Freuen müßt ihr euch.** *χαίρειν*, der Infinitiv als Imperativ durch ein entsprechendes Verbum in Gedanken zu ergänzen, s. Sirach 7, 33. 34. V. 14 bestimmt das rechte Verhalten der persönlichen Antipathie; V. 15 das rechte Verhalten der persönlichen Sympathie. — **Auf das Gemeinsame.** Die Partizipia V. 16 sind verschieden construirt worden. Einmal mit dem vorangehender Imperativ *χαίρειν, κλαίειν* V. 16; dann mit dem folgenden *μὴ γίνεσθε*, s. Philippi. Wegen der großen Schwierigkeiten solcher Verbindungen zieht man es vor, *ἔστε* zu ergänzen (Phil., Meyer). Am meisten würde der Versuch der Construktion für sich haben, wenn man auf V. 15 zurückginge, und diesen Spruch als den das Folgende dominirenden Hauptgedanken in bildlichem Ausdruck läse, explizirt durch den Anfang des 16. Verses. Etwa so: Trichotomie: Ihr sollt euch freuen mit den Fröhlichen, weinen mit den Weinenden: Auf das Gemeinsame unter einander haltend. Zweite Trichotomie: Nicht haltend auf hohe Dinge, sondern mit den Geringen zusammenhaltend. Zusatz: Werdet ja nicht dünkelhafte Selbstweise (in der Absonderung). Dritte Trichotomie: Niemanden vergeltend Böses mit Bösem; auf das Edle bedacht allen Menschen gegenüber; wenn's möglich ist, so viel an euch ist mit allen Menschen Frieden haltend. Vierte Trichotomie: Nicht euch selber rächend, Geliebte, sondern lasset Raum für den Zorn; denn es stehet geschrieben u. s. w. Das Alles folgt aus dem christlichen Halten auf das Gemeinsame. Dann aber entwickelt sich die ganze Herrlichkeit dieses Gemeinschaftssinnes in der christlichen Feindesliebe welche das Böse mit Gutem überwindet, V. 20, 21. — **Auf das Gemeinsame.** *Τὸ αὐτὸ*, s. Kap. 15, 5; Phil. 2, 2; 4, 2; 2 Kor. 13, 7. Sie sollen auf dasselbe, das Gleiche, das Gemeinsame halten im Verkehr unter einander, oder im Verhalten des Einen gegen den Andern. Erinnerung an das: „Alles nun, was ihr wollet" u. s. w. Nach Phil. 2, 4 geht das: *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* aus dem *τὸ ἓν φρονεῖν* hervor. Das Halten auf das Eine hat das Halten auf das Gemeinsame zur Folge; dieses dann die Eintracht, die aber nur eine spezielle Frucht jenes allgemeineren Verhaltens ist. Aehnlich Tholuck; abweichend Chrysost.: sich nicht für besser halten als Andere, und ähnlich. — **Nicht auf die hohen Dinge.** Nicht blos „hochstrebende Selbstsucht", sondern auch selbstgefällige Idealisterei; z. B. novatianische, puritanische, aristokratische oder humanistische Idealisterei verletzt oder zerreißt gar das Band der Gemeinschaft, der christlichen Gemeinschaft mit der Kirche, der humanen Gemeinschaft mit der Welt. — **Sondern dem Zug der Geringen.** *Τοῖς ταπεινοῖς.* Als Mascul. gefaßt von Chrys., Erasm., Luth. u. A. (Verschiedene Bestimmungen: die Christen sollen sich unter die Niedrigen zählen; mit den Bedrängten leiden; in Gemeinschaft mit den Niedrigen bleiben. Mit Zöllnern und Sündern). Dagegen haben sich für das Neutrum ausgesprochen Fritzsche, Reiche, de Wette u. v. A. Meyer: den niedrigen Situationen und Geschäften des Lebens euch unterziehend. Geltend gemacht wird der Gegensatz *τὰ ὑψηλά*. Allein der Wechsel des Verbums mit *συναπαγόμενοι* modifizirt den Gegensatz. Das letztere Verbum bezeichnet, fortgerissen, mitgenommen werden, oder sich fortreißen, verführen, mitnehmen lassen (s. Thol. S. 673). Das kann als Pflicht gelten in Bezug auf geringe Brüder, die im Gegensatz gegen die stolzen Dinge den Kernzug der Menschheit in Knechtsgestalt repräsentiren; es kann aber nicht gelten von trivialen, geringen Dingen. Selbst als Pflichten betrachtet sollen wir die kleinen Dinge zwar beachten, aber nicht uns von ihnen fortreißen lassen. Von den Kleinen aber, die in Gottes Augen groß sind, heißt es mit Recht: man soll sich ihrem Zuge durch Leiden zur Herrlichkeit hingeben. Mit den Niedrigen: Mitgefangen und Mitgehangen! Nicht mit den Schlechten! Die neutrale Fassung erläutern Calvin u. A.: humilibus rebus obsecundantes (etwa: im Kleinen treu sein), die masculine Fassung, Grot. u. A.: modestissimorum exempla sectantes. — *Μὴ γίνεσθε* etc., s. Kap. 11, 25. Dort aber bildet der Dünkel der eignen Weisheit einen Gegensatz gegen die Offenbarung Gottes, hier gegen die Gemeinschaft der Menschen (nicht blos der Christen im guten Sinne). — **Niemand vergeltet.** Meyer: „der Grundsatz selbst, wie entgegen stand er dem Heidenthum und dem Pharisäerthum"! Bedacht, beflissen, *προνοούμενοι.* — **Vor allen Menschen.** Meyer: vor den Augen aller Menschen. Wir fassen das Wort als Ausdruck der Beziehung zu den verschiedensten Menschen. Allerdings gibt auch die andere Fassung einen guten Sinn; indem sich die Christen öfter in den Augen einzelner Menschen Aer-

gerniß gebend compromittiren können, Sprüchw. 3, 4; 2 Kor. 8, 21. — **Ist's möglich;** *εἰ δυνατόν* von Erasm., Bengel u. A. zum Vorigen gezogen. Der Satz: so viel an euch ist, enthält die Erklärung des *εἰ δυνατόν*. Es kann uns von außen unmöglich gemacht werden, mit Jedem Frieden zu halten, aber innerlich sollen wir Jedem friedfertig, friedebereit gegenüber stehen. — **Die sich selber rächen.** Der Zusatz *ἀγαπητοί*, liebendes Andringen. — **Lasset Raum für den Zorn.** Machet dem göttlichen Zorne Platz, greift ihm nicht vor, vertretet ihm nicht den Weg, lasset ihn walten. So erklären die Meisten von Chrys., Aug. bis auf Tholuck, de Wette, Meyer, Phil. — Zweite Erklärung: lasset den eignen Zorn nicht ausbrechen (du Dieu, Semler u. A.). Dagegen Meyer: damit stimmt wohl der lateinische Gebrauch non irae spatium dare, aber nicht der griechische von *τόπον διδόναι*. Dritte Erklärung: dem Zorne des Feindes Platz machen (Schöttgen, Morus u. A.). Meyer: dies wäre nur eine Klugheitsregel. Die erste Erklärung wird durch den Zusatz: die Rache ist mein, über allen Zweifel erhoben. — **Es stehet geschrieben,** 5 Mos. 32, 35. Zusatz: *λέγει κύριος*, s. Hebr. 10, 30. — **Wenn nun deinen Feind.** Das *οὖν* von mehreren Codd. wahrscheinlich wegen Schwierigkeit ausgelassen, folgert aus dem Gegensatz. Man kann der Negative: den Feind nicht hassen, nicht entsprechen, ohne die Affirmative zu befolgen. Die Worte nach der Sept. aus Sprw. 25, 21. — **So sammelst du feurige Kohlen.** Das Brennen der feurigen Kohlen ist ein orientalisches Bild des anhaltend brennenden Schmerzes. Erklärungen: 1) Du wirst ihm schwere göttliche Strafe zuziehen (mit Beziehung auf 4 Esra 16, 54: Chrysost., Theodoret u. s. w., Zwingli, Beza ꝛc., Stolz, Hengstenb. ꝛc.) — 2) Du wirst ihm den Schmerz der Reue bereiten (Augustin, Hieron., Luth. u. v. A.). Schon Origenes hat die erstere Ansicht bekämpft, die sich mit dem Zornestrieb in der Kirche immer mehr befestigen mußte. Ueber Hengstenbergs Erklärung von Sprüche 24, 18 s. Tholuck S. 675 ff. Für die Erklärung Nr. 2 spricht V. 21; ebenso der Geist der Stelle. Man dürfte ja Niemanden freudig Böses mit Gutem vergelten, wenn man sicher wüßte, daß er dadurch dem göttlichen Zorn verfiele. Endlich spricht für diese Erklärung der Geist des Christenthums überhaupt. Doch muß bemerkt werden, daß auch die Reue nicht als eine unfehlbare Wirkung der Feindesliebe und ihrer Aeußerungen bezeichnet werden kann. Die nächste Wirkung solcher Aeußerungen ist brennende Beschämung, eine religiös sittliche Krise. Er wird sein Haupt niederschlagen, wie wenn feurige Kohlen darauf lägen. Die Regel, sowie die Absicht dieser Krise ist Reue und Bekehrung; die Fälle sind aber nicht selten, daß sich falsche Widersacher wie Judas unter dem Wohlthun verstocken. Der Zweck der Liebesäußerungen aber bleibt der Zweck Christi am Kreuz: das Böse überwinden mit dem Guten. Andere unerhebliche Erklärungen s. in der Note bei Meyer S. 372. Ueber das Bild der feurigen Kohlen s. Tholuck S. 675.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Das rechte Verhalten im persönlichen Verkehr namentlich mit den Brüdern ist die Liebe ohne Heuchelschein; wie das vorhin beschriebene rechte Verhalten gegen die Gemeinde die Liebe ohne Selbstüberhebung; das weiterhin folgende Verhalten gegen die Obrigkeit die Liebe ohne Furcht; endlich gegen die Welt: die Liebe ohne Mißachtung der Rechte der Welt und ohne Vermengung mit der Unsittlichkeit der Welt.

2. Die Bruderliebe nach ihrer Wurzel Ehrerbietung für das hervortretende Bild Christi, nach ihrer Entfaltung und Vollendung ein Bild der innigsten Blutsverwandtschaft.

3. Das rechte Verhalten zu den verschiedenen Einzelpersönlichkeiten beginnt mit dem rechten Verhalten gegen uns selbst; gezeichnet V. 11. Dazu gehört vor Allem frisches Geistesleben, eifriges begeistertes Wirken, die Ewigkeit umfassend als Glut des Geistes, stille Begeisterung in der Gemeinschaft Gottes und dem Bewußtsein seiner Sendung; den Zeitmoment aber wahrnehmend als das Moment der Ewigkeit in der Zeit. Hierher gehört der Prediger Salomo's, diese vielverkannte Perle des Alten Testaments, eine Schrift, deren Grundgedanke darin liegt, daß mit der Mißachtung der Ewigkeit in dem Zeitmoment Alles eitel wird.

4. In der Feder des Apostels nimmt auch die christliche Sittenlehre einen festlichen Ausdruck an; wie dies besonders neben dem 13. Kapitel des Korintherbriefes auch die schönen Parallelismen, meistens in Trilogienform, beweisen. Soll ja auch das christliche Leben ein Kultus sein. Der Kultus aber ist festlich, frei von gemeiner Mühseligkeit.

5. Das ganze Christenthum ist eine Ueberwindung des Bösen durch das Gute, welches Christus begründet und prinzipiell bereits entschieden hat an seinem Kreuz. Die einzelnen Regeln des Verhaltens gegen einzelne Personen laufen alle in dieser letzten und höchsten zusammen.

Homiletische Andeutungen.

(Zum ganzen 12. Kapitel.)

V. 1. 2. Unser Dankopfer für die Barmherzigkeit Gottes. 1) Was für ein Opfer soll es sein? a. Ein lebendiges; b. ein heiliges; c. ein Gott wohlgefälliges. 2) Mit welcher Gesinnung soll es dargebracht werden? a. Nicht so, daß wir uns der Welt gleich stellen, also nicht mit unbekehrtem Herzen; sondern b. so, daß unser Sinn erneuert wird, damit wir den Willen Gottes stets recht erkennen mögen. — Unser vernünftiger Gottesdienst. 1) Das Opfer, welches dargebracht wird, ist nicht das Opfer der getödteten Thiere, sondern das lebendige Opfer unserer Leiber. 2) Das Heiligthum ist nicht die Stiftshütte oder der Tempel, sondern die Gemeinde unseres Herrn Jesu Christi. 3) Die Priester sind nicht Leviten, sondern alle gläubigen Christen, deren Sinn erneuert ist. — Die Wiederherstellung des vernünftigen Gottesdienstes ein Hauptverdienst unserer Reformatoren. — Wie der vernünftige Gottesdienst seinem Wesen nach sich nicht nur auf die Feier der Sonn- und Festtage beschränken, sondern das ganze Leben umfassen soll. — Die Ermahnung zum vernünftigen Gottesdienste ist auch jetzt noch nothwendig. 1) Im Gegensatze zur katholischen Kirche. 2) Im Gegensatze zu den Secten. — Paulus ermahnt zum vernünftigen Gottesdienst, nicht zum Vernunftgottesdienst. — Vernünftiger Gottesdienst ist nicht ver-

nünftelnder Gottesdienst. 1) Jener ist lebendig und anregend; 2) dieser todt und kalt.

Luther: Sanct Paulus heißet hier alle Opfer, Werke, Gottesdienst unvernünftig, wenn sie ohne Glauben und Gottes Erkenntniß geschehen. — Das Gesetz hat Opfer mancherlei unvernünftiger Thiere, welche allesammt in dem einigen Opfer voll werden, daß wir selbst vernünftige Menschen sind.

Starke: Nichts treibt so sehr zum Guten, als die Empfindung der süßen Gnade und Barmherzigkeit Gottes. — Des alten Menschen Sterben ist des neuen Menschen Leben; wo Adams Zorn aufhöret, da fängt Christi Sanftmuth an, und wo Adams Hoffart untergeht, da geht Christi Demuth auf. — Cramer: Die Christen des Neuen Testaments sind geistliche Priester und zu Opfern verbunden, aber sie sollen sich selbst opfern: Gehorsam (1 Sam. 15, 22), ihre Lippen (Hos. 14, 3), Glauben (Phil. 2, 17), Almosen (Phil. 4, 18), Barmherzigkeit (Hos. 6, 6), und solches alles legen auf den güldenen Altar Jesum Christum, so wird es Gott angenehm sein.

Spener: Es ist nicht genug, ein und anderes Gute thun und ein und anderes Böse lassen; sondern ein Christ muß sich selbst ganz Gott aufopfern. — Wollen wir kurz wissen, wonach wir uns allein im Christenthum richten sollen, so ist's der göttliche Wille und also das göttliche Wort. Was dieses verbietet, muß böse sein, sollte es auch die ganze Welt erlauben oder loben; was es gebietet, ist gut, und mißfiele es auch Allen.

Roos: Gott will Alles, was gut ist, Alles, was ihm wohlgefällt, Alles, was vollkommen ist. Gut ist, was mit den Geboten Gottes überein kommt, in sofern es ihm aber wohlgefällt, ist es fein (*καλόν*), und wenn es nach dem ganzen Vermögen, das er dargereicht hat, geschieht, ist es vollkommen (V. 2).

Gerlach: Der Apostel vergleicht den Gottesdienst der Christen im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 24), den er in sofern den vernünftigen nennt (vergl. 1 Petr. 2, 2) mit dem vor- und sinnbildlichen Opferdienste des Alten Testaments (V. 1. 2).

Heubner: Die Liebe, das Erbarmen Gottes soll der Antrieb, die Quelle des christlichen Sinnes sein. Das macht den charakteristischen Unterschied der christlichen Frömmigkeit vor jeder anderen aus: sie fließt ganz aus dem Glauben und der Erfahrung der göttlichen Liebe in Christo. — Die gegenseitige Hingabe Gottes und der Frommen. — Die Heiligkeit des ersten Gebotes. — Der christliche Glaube, die Grundlage der christlichen Frömmigkeit (V. 1). — Die Herrschaft über die Weltmode: die Liebe zu Gott, der Wille, nur seine Gnade zu haben, siegt. — Die rechte und unrechte Anbequemung. — Das christliche Leben muß etwas bewegliches sein, sonst wird es stinkend. Accipiunt vitium, ni moveantur, aquae.

Besser: Täglich opfert ein Christenmensch seinen Leib zwiefältig, wenn er 1) an sich kreuzigt, was den willigen Geist am Dienste Gottes hindert; 2) alle Kräfte Leibes und der Seele zu Gottes Ehren und zum Nutzen des Nächsten dargibt (V. 1). — Vernünftig („logisch") ist unser im christlichen Selbstopfer bestehender Gottesdienst, weil dieser Gottesdienst ein gotteswürdiger und gottgemäßer ist, gleich wie die lautere Milch des Evangelii vernünftig heißt (1 Petr. 2, 2), weil sie die den Kindern Gottes gemäße Nahrung ist. — Paul Speratus hielt zu Wien über diesen apostolischen Text seine gewaltige Reformationspredigt, zum Preise des vernünftigen evangelischen und zur Strafe des unvernünftigen papistischen Gottesdienstes (V. 1). — Weltförmigkeit sollen wir fliehen (V. 2). —

V. 3—8. Die Demuth als Grundgesetz des vernünftigen Gottesdienstes in der Gemeinde. 1) Soll sie sich darin zeigen, daß Niemand sich überschätze, sondern Jeder mäßiglich von sich halte. 2) Soll sie offenbar werden durch demüthige Heiligung der Gnadengaben zum Dienste der Gemeinde (V. 3—8). — Die wahre christliche Demuth. 1) Ihr Wesen, 2) ihre Quelle (V. 3). — Das Gleichniß vom Leibe und den Gliedern, vergl. 1 Kor. 12 (V. 4. 5). — Vom gesunden Gemeindeleben. Dazu gehört zweierlei: 1) Einheit in Christo; 2) Mannigfaltigkeit der Gnadengaben (V. 4—8). — Einheit und Mannigfaltigkeit in der Gemeinde in ihrer nothwendigen Zusammengehörigkeit nachgewiesen. 1) Einheit ohne Mannigfaltigkeit ist Tod. 2) Mannigfaltigkeit ohne Einheit ist Unordnung (V. 4—8). — Von der Gabe der Weißagung. 1) Worin besteht sie? 2) Wozu soll sie dienen? vergl. 1 Kor. 14, 3 (V. 7). — Hat Jemand ein Amt, so warte er des Amtes. Das ist zunächst gesagt vom Armenpflegeramte (*διακονία*); dann aber findet es seine Anwendung auf jedes Amt (V. 7). — Was gehört dazu, um der Lehre zu warten? 1) Aneignung des Lehrstoffes. 2) Beobachtung der richtigen Lehrart (Methode). 3) Weihe der eignen Persönlichkeit (V. 7). — Daß wir einfältiglich geben sollen, d. h. 1) aus selbstsuchtlosem Herzen; 2) mit lauterem Auge (Matth. 6, 22); 3) mit reiner Hand (V. 8). — Von der rechten Regierungssorgfalt. 1) Sie schützt die Ordnung; 2) sie achtet die Freiheit (V. 8). — Von der christlichen Barmherzigkeit. 1) Ihr Wesen; 2) ihre Ausübung (V. 8).

Luther: Alle Weißagung, die auf Werke und nicht lauter auf Christum führet als den einigen Trost, wie köstlich sie ist, so ist sie doch dem Glauben nicht ähnlich; als da sind die Offenbarung der Poltergeister, die Messen, Wallfahrten, Fasten und Heiligendienst suchen (V. 7). — Man lehret, die es nicht wissen, und ermahnet, die es zuvor wissen (V. 7. 8).

Starke: Der Mensch, die kleine Welt, ein herrliches Kunst- und Meisterstück des allmächtigen Schöpfers, daß es nicht genugsam kann beschauet und bewundert werden (V. 4). — Bist du bestellt zum Predigtamte, weg die Hand von Ochsen, Pflug und weltlicher Handthierung! Ein jeder in dem Seinen, wozu ihn Gott beschieden hat! Sir. 38, 25 (V. 8). — Cramer: Niemand meine, daß er Alles allein wissen oder thun könne. Wenn das sein sollte, so hätte Gott nur ein Glied am Leibe erschaffen, Spr. 22, 2 (V. 4). — Der rechte Probirstein aller Auslegung der Heiligen Schrift ist die stetige und unbewegliche Uebereinstimmung der Propheten und Apostel Schriften, Apostg. 26, 22 (V. 7). — Hedinger: Nicht über's Nest hinaus! Was willst du fliegen ohne Federn, richten ohne Verstand, rühmen ohne Grund, fromm heißen ohne Probe, geschickt sein ohne Gott? Dieser thut Alles, du nichts: darum preise ihn, dich nicht. Sei stille und demüthig (V. 3). — Höre! du bist des Nächsten Knecht. Selig, wer als ein Knecht des Nächsten in Liebe lebet (V. 4). — Viel Regeln, wenig That. Was soll's? Viel Geschrei, wenig Wolle. Thue dein Amt und halte dich alles Lobs und Lohns unwürdig (V. 7). — Müller: Lehre unterrichtet und leget den Grund, Ermahnung bauet auf den Grund (V. 8).

Spener: Gott hat Allen einerlei Glauben gegeben, was die Sache selbst anlanget. Daher sagt Petrus: Die mit uns eben denselben (ἰσότιμον) gleich theuren Glauben empfangen haben (2 Petr. 1, 1). Daher haben wir uns unter einander als Glieder eines Leibes anzusehen (V. 3). — Zu V. 7: Dahin gehört das Predigen und der katechetische Unterricht (charakteristisch für Spener).

Roos: Ein Jeder soll nach Proportion seines Glaubens handeln, und insonderheit göttliche Wahrheiten vortragen, d. i. weißagen. Was drüber ist, ist Naturwerk und taugt nicht (V. 4). — Bei den Worten: lehrt Jemand, ermahnt Jemand u. s. w. muß man hinzudenken: weil er seine Gnadengabe dazu vom Herrn empfangen hat. Nun soll er sich in diesem Geschäft üben (V. 7—9).

Gerlach: Die wahre Demuth ist sich dessen bewußt, was Gott ihr gegeben hat, und das nicht als eines selbst erworbenen Eigenthums, sondern als eines Geschenkes und daher mit der Nüchternheit und Klarheit des Geistes auf's innigste eins; während falsche Demuth dem Menschen, bei scheinbar tieferer Selbsterniedrigung, den Blick auf das eigene Herz umdüstert und im Trüben gerade den finsteren Geist der Selbstsucht und Hoffart mehrt (V. 3). — Die Gabe der Weißagung soll den Christen nicht in das Gebiet unklarer Gefühle hineinziehen, wo er die von Gott geoffenbarte Wahrheit von den Eingebungen des eigenen Geistes nicht mehr unterscheiden kann, sondern soll einen Leitstern und Richtschnur an dem gemeinsamen christlichen Glauben haben (V. 7).

Heubner: Gott hat uns an dem menschlichen Leibe ein sprechendes Bild der menschlichen Gesellschaft und der innigen Verkettung aller Menschen gegeben. [Vgl. Menenius Agrippa in seiner Rede an's Volk in monte sacro Livius II, 32] (V. 4—6). — Der Sinn von V. 7 ist: Keiner äußere oder affektire mehr Feuer, Begeisterung, als er nach dem Maße seines Glaubens, nach dem Grade seiner Kraft und religiösen Ueberzeugung hat. Wie gewöhnlich ist's, daß man mehr scheinen will, als man ist und kann. Auch die Religion wird zur Schau getragen, zur Gefallsucht mißbraucht (V. 7). — Ueber das Amt geht dem Christen nichts; das ist ihm das Erste. — Christliche Amtstreue als Frucht des Glaubens (V. 7).

Besser: Es liegt viel daran, das Glaubensmaß zu unterscheiden und doch nicht abzusondern vom Gabenmaße (V. 3). — Weißagen heißt Gottes Geheimnisse aussprechen, getrieben vom Heiligen Geiste (V. 7). — Dem Glauben ähnlich kann freilich auch eines ungläubigen Predigers und Schriftauslegers Weißagung sein; aber wir bitten den Herrn um solche Propheten, deren Glaubensmaß die Glaubensregel lebendig in sich halte, die den Glauben, den die Kirche bekennet, predigen mit gläubigem Herzen nach dem empfangenen Maße des Glaubens (V. 7).

V. 9—21. Die Ungeheucheltheit der Liebe. Sie zeigt sich darin, daß wir 1) das Arge hassen; 2) dem Guten anhangen (V. 9). — Die Liebe sei nicht falsch! 1) Was heißt das, so lieben? 2) Wie ist es möglich? (V. 9). — Was gehört zur wahren, brüderlichen Liebe? 1) Aufrichtige Herzlichkeit; 2) zuvorkommende Ehrerbietung (V. 10). — Allgemeine Liebe und brüderliche Liebe. 1) Wiefern verwandt? 2) wiefern verschieden? vgl. 2 Petr. 1, 7 (V. 9. 10). — Die christliche Arbeitsfreudigkeit. 1) Ihr Wesen; 2) ihr Ursprung; 3) ihre Schranke (V. 11). — Seid nicht träge, was ihr thun sollt! (Ein Wort bei Gustav-Adolfs- und Missionsfesten oder überhaupt bei Aufforderungen zu großen christlichen Liebeswerken anwendbar) (V. 11). — Seid brünstig im Geist! Ein pfingstliches Wort (V. 11). — Schicket euch in die Zeit! Ein Wort des Trostes in Zeiten der Noth und Trübsal (V. 11). — Seid fröhlich in Hoffnung, geduldig in Trübsal, haltet an am Gebet, — ein immer wieder zu gebrauchender, unerschöpflicher Text bei Traureden; auch anzuwenden bei Erntefestpredigten in schlechten Jahren oder bei Neujahrspredigten in harter Zeit (V. 12). — Nehmet euch der Heiligen Nothdurft an! 1) Schilderung derselben (mit ähnlichen speziellen Beziehungen, wie bei V. 11). 2) Aufforderung zu thatkräftiger Hülfe (V. 13). — Die christliche Versöhnlichkeit. 1) Eine schöne; aber 2) eine schwer zu übende und daher 3) recht von Gott zu erbittende Tugend (V. 14). — Das christliche Mitgefühl 1) in Freude; 2) in Leid (V. 15). — Die christliche Einmüthigkeit (V. 16). — Die christliche Bescheidenheit (V. 16). — Die christliche Ehrbarkeit (V. 17). — Die christliche Friedsamkeit (V. 18). — Von der christlichen Feindesliebe. 1) Sie verzichtet auf die Rache. 2) Sie überwindet das Böse mit Gutem (V. 19—21). — Die feurigen Kohlen auf dem Haupte des Feindes. 1) Sie verursachen zwar Schmerzen; aber 2) heilsame Schmerzen, weil es Schmerzen der Beschämung sind (V. 19—21). — Gebet Raum dem Zorn (V. 19).

Luther: Feuer auf das Haupt legen, ist, daß der Feind durch Wohlthat über sich selbst erzürnet, daß er uns so übel gethan hat.

Starke: Das wahre Christenthum macht keine faulen Leute und Müßiggänger, sondern vielmehr fleißige Leute; denn je frömmer Christ, je fleißiger Arbeiter (V. 11). — Lieber Christ, du gibst den fremden Bettlern eine Gabe, die du doch nicht kennest, ob sie heilig seien, wie denn auch die meisten ohne Heiligung sind; solltest du nicht vielmehr Gutes thun den Armen, die unter uns wohnen, die es in der That beweisen, daß sie heilig und Gottes Kinder seien (V. 13). — Wer hoch steigt, fällt desto schwerer; es ist allezeit gefährlich. Hohe Bäume werden von den Winden am heftigsten bewegt; hohe Thürme werden vom Donnerwetter oft gerühret; was hoch ist, das ist beweglich und zum Fall geneigt. Bleib' lieber niedrig, so wirst du nicht fallen, Sir. 3, 19 (V. 16). — Hast du Klugheit, es ist nicht dein, sondern Gottes, laß dich's nicht merken, daß du es wissest. Andere sind auch keine Narren und viel werden noch deine Meister sein (V. 16). — Ein Jeder soll seines Muths Herr sein, Spr. 16, 32 (V. 21). — Das ist der herrlichste Weg, für Böses Gutes erzeigen und den Feind zum Freunde machen, Spr. 16, 6 (V. 21). — Wie Feuer nicht mit Feuer ausgelöschet wird: also auch nicht Böses mit Bösem, oder Scheltwort mit Scheltwort. — Hedinger: Christenthum ist kein abgeschmackter Eigensinn und Grobheit. Liebe und Demuth lehret ein Anderes gegen den Nächsten (V. 10). — Müller: Je reicher und höher in Gott, je ärmer und nichtiger in unseren Augen, 2 Sam. 7, 18 (V. 10). — Gott schickt das Kreuz dazu, daß es uns presse aus dem Herzen viel brünstige Seufzer, aus dem Munde viel herrliche Gebetlein, und aus den Augen viel heiße Thränen (V. 12). — Christenseelen sind in Christo eine Seele, daher fühlet Einer des Anderen Leid und Freude (V. 15).

— Gutes thun ist natürlich; Böses thun ist fleischlich; Böses um Gutes thun ist teuflisch; Gutes um Böses thun ist göttlich (V. 17).

Spener: Die Liebe ist die Haupttugend, die Christus von seinen Jüngern erfordert (V. 9). — Die brüderliche Liebe soll so herzlich sein, wie die natürliche Liebe zwischen Eltern, Kindern und Brüdern ist (die στοργή), daß sie nicht lau, sondern eifrig sei (V. 10). — Es ist der Geist Gottes ein heiliges Feuer, welcher die Herzen, wo er ist, brennend macht. Wo es also ganz schläfrig hergeht, ist zu sorgen, daß, weil kein Feuer, kein Eifer da sei, es auch kein Werk des Geistes, sondern der Natur sei. Jedoch soll es sein eine Brunst und ein Eifer des Geistes. Denn das Fleisch hat auch seinen blinden Eifer, der je größer je gefährlicher ist (V. 11). — Schicket euch in die Zeit, das ist zwar nicht so, daß sie sich sollten in die Zeit schicken, mit zu machen mit der Welt, wie jegliche Zeit es mitbringe, welches der Apostel (V. 2) schon verboten hat, sich der Welt nicht gleich zu stellen, sondern sie sollen die Zeit, dieses und jenes Gute zu thun, die ihnen Gott jedes Mal vorkommen läßt, nicht versäumen, allezeit auf alle Umstände wohl Acht geben, was sich nach göttlicher Regel am besten jetzt schicke und auch allemal Acht geben auf den Stand, worinnen sie stehen, daß sie demselben sich gemäß halten, wie es Gott jetzt von ihnen darinnen fordere (V. 11). — In Glück und Unglück ist das Gebet das beste Mittel, uns zu erhalten (V. 12).

Roos: Christen sollen artige, feine Leute sein (V. 17).

Gerlach: Auch die glühendste Liebe soll die Nüchternheit und Besonnenheit nicht verlieren, vermöge deren sie wählt und thut, was die Umstände gerade erfordern, vgl. Matth. 10, 16 (V. 11). — „Gut, spricht wohl einer, das Weinen mit den Weinenden hat er mit Recht geboten; das Andere aber, wozu hat er das denn befohlen, das eben doch nichts Großes ist? Und doch bedarf jenes, das Sichfreuen mit den Fröhlichen, einer weit mehr sich selbst verleugnenden Gesinnung, als das Weinen mit den Weinenden", Chrysost. (V. 15). — Die feurigen Kohlen sind davon zu verstehen, daß wir unseren Beleidiger zur Reue über seine That reizen, indem wir ihm wohlthun (V. 20).

Lisco: Wie die aus Demuth entsprungene Liebe des Gläubigen gegen andere Gläubige sich zeige. 1) Ihre Eigenthümlichkeit (V. 9—12); 2) ihre Aeußerungen unter mannigfach verschiedenen äußeren Verhältnissen (V. 13—16). — Verhältniß des Gläubigen zur ungläubigen Welt. Auch gegen sie ist er von Liebe beseelt (V. 17.—21).

Heubner: Die Liebe soll zart, delicat sein, sie soll alles das vermeiden, was das Scham- oder Ehrgefühl des Anderen verletzen kann. Unzartheit ist allemal Mangel an Achtung (V. 10). — Das Christenthum lehrt die rechte Kunst, immer fröhlich zu sein. — Der Christ muß Stimmung halten. Die Hoffnung ist Quelle der Heiterkeit des Christen. Bedingung ist Geduld. Beide, den Glauben und die Hoffnung stärkt das Gebet (V. 12).

Besser: Der Christen Werke in der Liebe (V. 9—21). — Zwei sonderlichen Feinden der Eintracht heißt uns Paulus widerstehen: 1) dem Hochmuth; 2) dem Klugheitsdünkel (V. 16). — Saul fühlte die glühenden Kohlen von Davids Hand auf's schmerzlichste, 1 Sam. 24, 17 ff.

Schleiermacher: Die Vorschrift des Apostels: „Freuet euch mit den Fröhlichen und weinet mit den Weinenden. 1) In welchem Umfange und in welchen Gränzen hat er sie gemeint? 2) Ihr Zusammenhang mit unserem geistigen Leben in dem Reiche Gottes (V. 15). — Von der Beharrlichkeit gegen das uns bedrängende Böse. Sie besteht darin, daß wir 1) uns hüten, daß das Böse nicht unseren Muth niederschlage; 2) darnach trachten, nicht in der Ausführung und bei der That selbst durch Ueberraschung unsere Besonnenheit zu verlieren; 3) verhüten, daß uns nicht durch den Andrang des Bösen die Lust am Leben genommen werde (V. 21).

Perikopen. V. 1—6 am ersten Sonntage nach Epiphanias. Heubner: Die heiligen Verpflichtungen des Christen als Mitglied einer heiligen Gemeinde. — Daß jeder Christ ein Geistlicher sein soll. 1) Beweis; 2) Segen. — Die christliche Frömmigkeit. 1) Beschaffenheit; 2) Wirkungen. — Budeus: Die rechten Früchte des Glaubens. Sie zeigen sich 1) in dem wahren Gottesdienste oder rechten Verhalten gegen Gott; 2) in dem rechten Verhalten gegen die Welt, und 3) im rechten Verhalten gegen sich selbst. — Kapff: Was zu dem Gottesdienst der Gott gefälligen Opfer gehöre. 1) Daß wir in uns selbst und in der Welt kein Heil mehr suchen; 2) daß wir Christum als das vollkommene Opfer uns ganz zueignen; 3) daß wir dem vollkommenen Gotteswillen uns ganz hingeben. — Staudt: Wie weit ein wahrer Christ sich von der Welt entfernen muß. 1) Als Opfer auf dem Altare des Herrn; 2) als ein Werk von der Hand des Herrn; 3) als ein Glied am Leibe des Herrn. — Burk: Das Leben des Christen ein täglicher Priesterdienst. 1) Nach der Gesinnung, die ihn durchdringt; 2) nach der Verleugnung, die er übt; 3) nach den Diensten, die er leistet.

V. 7—16. Perikope am zweiten Sonntag nach Epiphanias. Heubner: Die Früchte des christlichen Glaubens im menschlichen Leben. — Der Zusammenhang der christlichen Tugenden. — Das wirkliche Leben als Uebungsschule des Christenthums. — Harleß: Die wahre Berufstreue. 1) Christliches Wohlverhalten ist immer zugleich Berufstreue; 2) die wahre Berufserfüllung ist da, wo sie einfältig, sorgfältig und mit Lust geschieht; 3) diese Berufstreue kommt allein aus der wahren Liebe; 4) die wahre Liebe aber allein aus der Demuth des christlichen Glaubens. — Jaspis: Wahre Christen sind auch die treuesten Arbeiter. 1) Sie betrachten die Lebenszeit als ein zu großes Gnadengut; 2) handeln fortwährend aus zu heiligen Antrieben; 3) fühlen sich mit ihren Mitmenschen zu innig verbunden; 4) haben vor dem ewigen Richter eine zu ernste Ehrfurcht, als daß sie ihren Beruf gewissenlos betreiben könnten. — Krehl: Stärkung der Geduld in Trübsal durch 1) kluge Hoffnung; 2) fromme Ueberlegung; 3) anhaltendes Gebet; 4) frohe Hoffnung.

V. 17—21. Perikope am dritten Sonntage nach Epiphanias. Heubner: Der Christ bei den drückenden Verhältnissen der Welt. 1) Er gebraucht sie zur Bekämpfung seiner Eigenliebe; 2) er gebraucht sie zu desto größerer Strenge gegen sich selbst; 3) zur Uebung in der Friedfertigkeit; 4) zur Beweisung der Feindesliebe; 5) zur Stärkung seiner Festigkeit und Standhaftigkeit. — Die Würde der christlichen Friedfertigkeit: 1) Quelle; 2) Gränzen; 3) Stärke. — Beck: Anleitung zur Kunst ächt christlicher Friedfertigkeit. 1) Verstopfe

die Quelle des Unfriedens im eigenen Herzen; 2) räume die äußeren Anlässe zum Unfrieden weg durch gewissenhaftes, redliches Benehmen gegen Jedermann; 3) richte dein Herz unter den äußeren Anfechtungen auf den obersten Vergelter; 4) suche durch Gutthaten der Feinde Haß zu überwinden und die drohende Strafe von ihrem Haupte abzuwenden. — F. A. Wolf: Rächet euch selber nicht! 1) Was dieser Ausspruch des Apostels bedeute; 2) wie er befolgt werde. — Kapff: Was zur wahren Bildung gehöre: 1) Bescheidenheit und Demuth; 2) allgemeine Menschenliebe; 3) Wahrheit und Reinheit des Herzens. — Brandt: Das Christenthum der Weg zu einem ruhigen, seligen Leben, indem es 1) dem Eigendünkel entgegentritt; 2) jegliche Rache verbietet; 3) Ehrbarkeit empfiehlt; 4) Friedfertigkeit will; 5) Großmuth gebietet; 6) überhaupt Ueberwindung alles Bösen verlangt.

Dritter Abschnitt: Christlicher Universalismus (römischer Katholizismus im Sinne des Paulus) in dem rechten Verhalten gegen die Obrigkeit (den heidnischen Staat), die auch einen Diakonen- und Liturgendienst hat in der Haushaltung Gottes. Die Bestimmung der Obrigkeit.

Kap. 13, 1—6.

1 Jedermann sei unterthan den Obrigkeiten, den ihn überragenden Mächten. Denn es gibt keine Obrigkeit, ohne von [1]) Gott; die bestehenden [Obrigkeiten [2]] aber, die sind
2 von Gott verordnet. *Daher also, wer sich zum Widersacher macht der Obrigkeit, der widersetzt sich der Anordnung Gottes. Die sich Widersetzenden aber werden sich selber
3 ein Strafurtheil zuziehen. *Denn die Machthaber [Regenten] sind nicht da zur Furcht [als Abschreckung] für das gute Werk [3]), sondern für das böse. Willst du aber vor der Obrigkeit nicht Furcht haben, so thue das Gute, so wirst du Belobung von derselben
4 haben. *Denn sie ist Gottes Dienerin dir zu Gute. Thust du aber das Böse, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst. Denn Gottes Dienerin ist sie, als stra-
5 fende Vollzieherin des [Tod verhängenden] Zorns für den, der das Böse thut. *Darum ist es Nothwendigkeit, unterthan zu sein [4]), nicht allein um des Zorngerichts [der Strafe]
6 willen, sondern auch um des Gewissens willen. *Denn deßwegen bezahlet ihr auch Steuern. Denn sie sind Gottes Reichsdiener [Liturgen], die eben dieser Sache [diesem Amtsdienst] obliegen.

Exegetische Erläuterungen.

Allgemeine Bemerkung: Gleich wie Kapitel 12 die Kirchenpflichten ergänzt werden durch die persönlichen Pflichten, so werden hier, Kap. 13, die Staatspflichten ergänzt durch die Pflichten gegen die Welt überhaupt. — Nach Tholuck hat das leidentliche Verhalten bei Privatbeleidigungen, Kap. 12, 19—21, auf diese Ermahnung geführt. Diese Veranlassung wäre doch zu sehr zufällig. Der Gedanke des Uebergangs ist wohl allerdings dieser, daß auch in dem heidnischen Staate das Böse müsse überwunden werden durch das Gute. Die Möglichkeit dieses Ueberwindens liegt aber darin, daß der Christ in dem großen Staate wie in dem persönlichen Widersacher noch etwas Gutes erkennen muß. Nach Chrysostomus hatte dieser Abschnitt den apologetischen Zweck, zu zeigen, daß das Christenthum nicht zur Auflösung des Staats und der sozialen Rechtsverhältnisse führe (vgl. 1 Tim. 2, 1; Tit. 3, 1; 1 Petr. 2, 13 u. 14). Nach Calvin u. A. lag die Veranlassung darin, daß die Juden zur Auflehnung gegen die heidnische Obrigkeit geneigt waren, und daß auch die Judenchristen mit ihnen dieser Sinnesart oft verdächtig wurden. Daß Baur den Schlüssel auch für die Lösung dieser Frage in den Clementinen finden wollte, ließ sich erwarten. Diese und andere Hypothesen, namentlich von Neander und Baumg.-Crusius, s. ausführlicher bei Tholuck S. 678 ff. Vers.: „Ist der Brief im Jahre 58 geschrieben, so kommt dazu, daß das milde Quinquennium Nero's in dem folgenden Jahre zu Ende lief." Bei dem universellen Charakter unseres Briefes, auch auf der praktischen Seite, mußte es dem Apostel Bedürfniß sein, von seinem Prinzip aus das Pflichtverhältniß der Christen zum Staate zu bestimmen, ohne daß er erst durch dies und das darauf geführt wurde.

Jedermann sei unterthan. πᾶσα ψυχή. Jeder Mensch; doch mit Beziehung auf das Seelenleben, dessen Affekte im Verhältniß zu der Obrigkeit besonders in Betracht kommen (Apostg. 2, 43; 3, 23; Offenb. 16, 3). In ἐξουσία liegt Beides, die Obrigkeit und die Macht (potestas). Ὑπερέχουσαι, Vulgata: sublimiores. Tholuck: Die Hohen, Hochmögenden, mit Beziehung auf 1 Timoth. 2, 2. Sei unterthan. Freiwillig der Gewalt sich unterwerfend. — **Ohne von Gott.** Gottes

1) Statt ἀπό lesen die Codd. A. B. ꝛc. ὑπό; so auch Lachmann. Wahrscheinlich wurde es nach dem folgenden ὑπό verändert. Die Folge wäre ein tautologischer Satz.

2) Dem ἐξουσίαι nach οὖσαι in der Recepta mangelt die gehörige Begründung. Auch lesen die meisten Codd. θεοῦ ohne Artikel.

3) Die Codd. A. B. D*. ꝛc., Lachmann, Tischendorf lesen: τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ, statt der Recepta τῶν ἀγαθῶν ꝛc.

4) Einzelne Codd. lesen statt ὑποτάσσεσθαι, den Imper. ὑποτάσσεσθε.

Walten ist im allgemeinern Sinne (ἀπὸ θεοῦ) die Causalität der obrigkeitlichen Gewalt. — **Die bestehenden aber.** Nach Er. Schmidt versteht der Apostel unter αἱ δὲ οὖσαι die rechtmäßigen, mit Bezug auf Joh. 10, 12 ὁ ὢν ποιμήν, qui verus pastor est. Nach Meyer und Thol. liegt keinerlei Art von Unterscheidung vor. Die allgemeinere Bestimmung ἀπὸ θεοῦ, wofür schon Codd. A. B**. u. A. ὑπὸ θ. lesen wollten, erhalte ihre „nähere Bestimmung durch das ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσί," was die göttliche Einsetzung bezeichne. Allein eine Unterscheidung scheint der Apostel doch machen zu wollen, und zwar nicht zwischen der rechtmäßigen und der unrechtmäßigen Obrigkeit, sondern zwischen der Obrigkeit nach ihrer faktischen Erscheinung und nach ihrem ideellen wesentlichen Lebensgrunde, dessen Rechtsbestand allerdings auch in der faktischen Obrigkeit erkannt werden soll wegen ihrer permanenten Bestimmung. Der bezeichneten Unterscheidung gemäß haben auch Chrysostomus u. A. zwischen dem obrigkeitlichen Amt selbst und seinen zufälligen Trägern unterschieden. Festzuhalten ist jedoch, daß der Apostel nicht nur Gehorsam gegen die ideelle Stiftung der Obrigkeit, sondern auch gegen die empirische Erscheinung derselben verlangt. Er will aber eben die Forderung dieses Gehorsams durch die Hinweisung auf die ideelle Stiftung und Bestimmung der Obrigkeit begründen. Dies ergibt sich klar aus dem Folgenden. — **Daher, wer sich zum Widersacher.** Wer der faktischen Obrigkeit gegenüber zum ἀντιτασσόμενος wird, der wird damit zum ἀνθεστήκως der διαταγῇ τοῦ θεοῦ. — Das ἀντιτάσσεσθαι bezeichnet zunächst den kriegerischen Widerstand, das Aufstellen der gegnerischen Schlachtordnung, hat aber auch einen allgemeinern Sinn. Immer aber bleibt es der Obrigkeit gegenüber der Sinn der Auflehnung, und es ist eine willkürliche Beschränkung, wenn Tholuck sagt: „Weder der bewaffnete Widerstand des Einzelnen, noch auch Mehrerer, wie bei Empörung, ist hier angedeutet, vielmehr läßt aus V. 7 sich erkennen, welche Art des Widerstandes gemeint ist, nämlich die der Abgaben-Verweigerung." V. 7 ist zudem der Anfang eines anderen Abschnitts. Der göttlichen Anordnung (διαταγή, hier = διάταγμα) gegenüber wird jene Auflehnung zu einer geistigen Widersetzlichkeit. Dies ist die Regel. Und nach dieser Regel heißt es von denen, welche die göttliche Stiftung bestreiten: die sich Widersetzenden aber ꝛc. — **Werden sich selber ein Strafurtheil.** Mit Recht bemerkt Meyer, es sei ein Strafurtheil Gottes gemeint, da es dadurch motivirt werde, daß sie der Ordnung Gottes widerstreben, als Vollzieher dieses Strafurtheils aber seien die ἄρχοντες gedacht; mithin sei nicht von der ewigen Strafe (nach Reiche u. M.), sondern von der zeitlichen die Rede." Nur sind diese Vollzieher nicht allezeit die ἄρχοντες, denn es ist bekannt, daß die Revolution sehr oft „ihre eigenen Kinder frißt", und daß die schwersten Strafen von der Seite der Anarchie herkommen. — **Denn die Machthaber sind nicht da.** Es fragt sich hier, was soll das γάρ begründen? Nach Meyer erklärt es die Modalität des Strafurtheils: sie werden das Strafurtheil empfangen, in sofern die Obrigkeit die Vollzieherin ist. Allein ganz treffend erinnern Thol. und Phil. daran, daß die κακὰ ἔργα, V. 3 nicht blos die Auflehnung gegen die Obrigkeit sein können. Wäre die Obrigkeit blos da, um die Auflehnung niederzuschlagen, so wäre der ganze Staat ein Zirkel, oder die Obrigkeit absoluter Despotismus. Nach Calvin und Bucer soll V. 3 an V. 1 sich anschließen, und die utilitas der göttlichen Stiftung der Obrigkeit beweisen. Das γάρ bezieht sich aber wohl einfach auf den Begriff der göttlichen Strafe in dem Strafurtheil V. 2. Eine ähnliche, vielleicht etwas allgemeinere Beziehung auf V. 2 bei Tholuck. Daher bestraft Gott die Empörung, weil sie eine bestehende Rechtsordnung zum Schutz des Guten, zur Bestrafung des Bösen erschüttern will. Dieser Verkennung aller sittlichen Mächte der bestehenden Ordnung machen sich Alle diejenigen schuldig, welche in abstrakter Idealisterei ein Idol der besten Regierungsform anstreben, und deßhalb darauf aus sind, die bestehende Ordnung in ein sittliches Chaos zu verkehren. Die Limitation der strengen Forderungen des Apostels liegt nun in der Definition, die er weiterhin von der Obrigkeit gibt. — **Denn die Machthaber sind nicht da zur Furcht.** Zum Schrecken, formidandi. Die Fürsten sind nicht fürchterlich für das gute Werk, sondern für das böse. — **Willst du aber vor der Obrigkeit.** Diese Worte sind hypothetischer Vordersatz, nicht Frage, wie Griesbach u. A. wollen. Die Belobungen seitens der Obrigkeit gegenüber den Strafen sind auch schon dem Alterthum bekannt. Orig. dagegen: es sei nicht Sitte der Obrigkeit, die non peccantes zu loben. Wozu Pelagius: damnatio malorum laus est bonorum. Meyer sagt: „treffend übrigens Grotius: Cum haec scriberet Paulus, non saeviebatur Romae in Christianos. Es war überhaupt noch die bessere Zeit des Neronischen Regiments." Aehnlich Tholuck. Doch haben die geschriebenen Worte des Apostels auch später vollständig gegolten bis auf den heutigen Tag. Der Apostel stellt eben ein Ideal auf, nach welchem auch die Obrigkeit beurtheilt werden darf und soll. Festzuhalten ist: 1) daß er den Gehorsam gegen die Obrigkeit als einen Gehorsam um des Herrn willen darstellt (vgl. Ephes. 6, 5. 6). Damit ist die Sphäre gesichert: Gebet Gott, was Gottes ist; die Knechtung unter den Religions- und Gewissensdespotismus ist abgeschnitten. 2) Verbleibt hier die Bestimmung darüber, was gutes Werk sei und was böses Werk, dem Urtheil des Wortes Gottes, des christlichen Glaubens und des Gewissens, nicht aber hängt es ab von der Obrigkeit. 3) Damit wird auch angedeutet, jede Macht werde zur Ohnmacht werden, bei welcher sich die Pole der Schwertverwaltung schlechthin so umkehren sollten, daß das Schwert ein Schrecken würde für die guten Werke, daß es aber Sache des göttlichen Waltens sei, jene Ohnmacht zu constatiren, welche darin liegt, daß sich ein faktisches Regiment ganz von der Idee seiner Bestimmung abgelöst. — **Denn sie ist Gottes Dienerin.** Das γάρ des 4. Verses hebt den Grund der Aussage V. 3 hervor. Das Walten der Obrigkeit zum Schrecken der Bösen, zur Belobung und Ermunterung der Gutes Thuenden erklärt sich aus ihrem Charakter, ihrer wesentlichen Bestimmung, Gottes Dienerin zu sein. Gottes Dienerin ist sie aber dem Menschen zu Gute. S. Weish. 6, 4. — **Thust du aber das Böse.** Sie trägt das Schwert. Sie trägt es (φορεῖ stärker als φερει) als das symbolische Wahrzeichen, als Insignie ihrer waltenden und richterlichen Ober-

herrlichkeit; aber sie trägt es nicht blos als Symbol, ohne Grund und zum Schein. Sie macht Gebrauch davon, weil sie Gottes Dienerin ist als strafende Vollzieherin des Zorns. Der Zusatz: *εἰς ὀργήν*, drückt die Thatsache aus, daß auch in dem staatlichen und bürgerlichen Gericht etwas Höheres waltet als blos die menschliche Gerechtigkeit, nämlich die göttliche Zornesvergeltung für die Frevler. Ueber die verschiedenen antiquarischen Deutungen der *μάχαιρα*, namentlich auf den Dolch, den der Kaiser an der Seite trug, s. Thol. S. 690. Thol. und Meyer entscheiden für das Schwert, weil *μάχ.* im Neuen Testament immer so heißt und weil es als Zeichen des jus gladii auch überall in den Provinzen von den obersten Kriegs- und Criminalbeamten getragen wurde. Nichtsdestoweniger wird doch der Dolch des Kaisers und seines Stellvertreters, des Præfectus Prætorii, mit unter die symbolische Bezeichnung gehören. In abstrakt realer Richtung wäre sonst am Ende nur an das Henkerschwert zu denken. — **Darum ist es Nothwendigkeit.** Aus dem angegebenen Grunde ist es nicht blos Pflicht der Klugheit, sondern auch religiössittliche Gewissenspflicht, unterthan zu sein. Wenn der Apostel sagt: nicht blos um des Zornes willen, sondern auch um des Gewissens willen, so bezeichnet er damit den Gegensatz der unfreien Furcht vor dem äußeren Erfahren der Strafe und des innern, freien Gehorsams in der Erkenntniß und Verehrung der göttlichen Ordnung in dem menschlichen Staatswesen. Vgl. 1 Petr. 2, 13. — **Denn deßwegen bezahlet.** Das *τελεῖτε* ist nicht als Imperativ zu lesen (Heumann, Morus ꝛc.), wogegen das *γάρ* und der Imperativ V. 7. Die Steuerzahlung spricht die Anerkennung des Staates aus, auch nach der eigenen Erklärung des Herrn (Matth. 22, 21). Vermittelst der Steuerzahlung nimmt aber der Unterthan auch selber Theil an dem Regiment der Obrigkeit. Er betheiligt sich faktisch an der Aufrechthaltung dieser Verwaltung, welche im höchsten Sinne bewußt oder unbewußt ein Reichsdiener, ein Liturg Gottes im weiteren Sinne ist, analog den Liturgen des Tempels. Olsh. u. A. wollten fälschlich *προσκαρτεροῦντες* als Subjekt fassen. — **Die eben dieser Sache.** Meyer erklärt *εἰς αὐτὸ τοῦτο* für eben diesen Zweck, nämlich die Steuerbezahlung. Das hieße dann aber: sie bekommen die Steuern eben dazu, daß sie die Steuern eintreiben. Der Zweck ist der Grundgedanke des ganzen Abschnitts: Der Staat ist Polizei-, Rechts- und Kultur-Staat. Allerdings ist also das *λειτουργεῖν τῷ θεῷ* gemeint (Thol. u. A), in dem Sinne nämlich, wie es der Abschnitt beschrieben hat.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Wie das 12. Kapitel das Verhalten der Christen bestimmt gegen die Kirche und die persönlichen Lebensgebiete, so bestimmt das 13. Kapitel das Verhalten derselben gegen den Staat und die Welt. Ganz treffend hat der Apostel also die Sphäre des persönlichen Lebens angesehen als die Atmosphäre der Kirche; sodann die Sphäre der Welt als die Atmosphäre des Staats.

2. Hinsichtlich der Staatsobrigkeit macht der Apostel offenbar folgende Unterscheidungen: 1) Das faktische Dasein der hohen Gewalt, welches in allen Fällen eine Anordnung der Vorsehung Gottes ist, und das ideelle wesentliche Sein der hohen Gewalten, wie sie nicht blos vorsehungsgemäß *ἀπὸ θεοῦ* sind, sondern auch schöpfungs- und stiftungsmäßig eine Ordnung *ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναι*. 2) Unterscheidet er zwischen dem sozialen Widerstande gegen die hohe Gewalt und dem darin liegenden geistigen Widerstande gegen die Stiftung Gottes. 3) Zwischen der Staatsgewalt selbst und ihren Trägern, den Archonten, mit welcher Bezeichnung die Möglichkeit verschiedener Staatsformen ausgesprochen ist. 4) Zwischen der faktischen Erscheinung und ihrer idealen Bestimmung, nach welcher die *ἐξουσία* eine *διακονία* und Verwalterin des göttlichen Rechts sein soll, die *ἄρχοντες* sich erweisen sollen als *λειτουργοὶ θεοῦ*.

3. Hinsichtlich der Staatspflicht treten folgende Unterscheidungen klar hervor: a. Das *ὑποτάσσεσθαι* ist *ἀνάγκη* 1) schon *διὰ τὴν ὀργήν*. Da die göttliche Vorsehung auch bei dem Aufstellen und Bestehenlassen harter, despotischer Mächte, so lange sie wirkliche Staatsmächte, *ὑπερέχουσαι*, sind, ihre weisen Absichten hat, so ist in diesem Verhältniß das *ἀντιτάσσεσθαι* schon eine Sünde wider die Weisheit; der Empörer zieht sich das *κρίμα* für seinen Unverstand, seine Anmaßung und sein frevelhaftes Vorgreifen und Eingreifen selber zu. Dieselbe *ὀργή*, welche den Staat aus einer Stiftung der göttlichen Gnade vorübergehend zu einem Phänomen des göttlichen Zornes macht, welche das despotische Werkzeug benutzt wie eine Art, um es seiner Zeit zu verwerfen (Jes. 10, 15), und welche auf einem Volke lastet zu seiner Züchtigung, zermalmt vor Allem zunächst die anarchischen Einzeldespoten der Revolution, welche das relative Unheil der Despotie mit dem absoluten Unheil der Anarchie in hochmüthiger Selbstüberschätzung kuriren wollen. 2) Obschon auch die vorerwähnte Thorheit selber um des Gewissens willen zu meiden ist, so kommt doch noch ein spezifischer Gehorsam um des Gewissens willen hinzu, das ist die freie Ehrfurcht für den ideellen Glanz der göttlichen Stiftung, die Freude des eingefriedigten Daseins unter dem Rechtsschutz und Kulturschutz des Staates, die Dankbarkeit für die sittlichen Güter, welche die Menschheit besitzt im Staatsleben, mit einem Worte aber die Erkenntniß des Göttlichen, was auch durch eine unvollkommene Erscheinung des Staatslebens noch sichtbar genug hindurchleuchtet. b. Das *ὑποτάσσεσθαι* schließt das *ἀντιτάσσεσθαι* aus; es schließt aber nicht das vom Worte Gottes und dem Gewissen, keineswegs aber von einer bestehenden Gewalt abhängige Urtheil über das, was gut ist und was böse, Recht und Unrecht aus, da es auch nur in Folge dieses Urtheils eine freie Ueberzeugung davon geben kann, daß die hohe Gewalt wirklich als Gottes Dienerin das Schwertrecht verwaltet zum Schrecken der bösen und zum Schutz der guten Werke. Mithin ist auch das Urtheil über die Staatsaktionen innerhalb des rein ethischen Gebietes und der Schranken der Gesetzlichkeit und Weisheit frei. c. Das Merkmal des freien Gehorsams besteht nach dem Apostel darin, daß er sich vor der hohen Gewalt nicht fürchtet, daß er ihr Dasein voraussetzt nach ihrer Idee V. 3 u. 4, nicht nach ihren zufälligen Irrthümern. Diese Furchtlosigkeit ist mit der Ehrfurcht, welche V. 7 verlangt, nicht nur vereinbar, sondern unzertrennlich verbunden (s. Tholuck 692). Wie man das Recht und die Pflicht hat, den Christen darauf anzusprechen, daß er christlich handelt, so hat

man das Recht und die Pflicht, dem Staate gegenüber vorauszusetzen, daß er den ideellen Staatsprinzipien zugethan sei. d. Deßwegen zahlet ihr auch Steuern, sagt der Apostel, wie wenn er sagen wollte: mit diesem Akt der Freiwilligkeit betheiligt ihr euch selbst an der Obrigkeit und verpflichtet ihr euch zum Gehorsam gegen sie. Den gleichen Akt bezeichnet er aber als Schuldigkeit V. 7. Die Lösung dieser scheinbaren Antinomie hat schon der Herr selbst gegeben, Matth. 22, 21 (s. das Bibelwerk). Das Auswanderungsrecht ist bei dem sich Erheben einer fremdartigen Gewalt dem Individuum unbenommen. Nimmt es aber mit der Münze des Landes den Genuß, den Schutz und die Autorität des Landes an, so entsteht die Pflicht, die aus dem Gesammtleben und Bedürfen des Staates sich ergebende gesetzliche Steuer zu entrichten. Und wer so mit der einen Hand die Steuer zahlt, d. h. huldigt, mit der andern Hand sich empört, der macht sich nicht nur der Auflehnung schuldig, sondern auch der Täuschung und des Widerspruchs mit sich selbst. — Dies sind prinzipielle Lineamente; wie wir sie auch Ephes. 6, 5; 1 Timoth. 2, 2; 1 Petr. 2, 13 finden. Die Anwendung dieser Lineamente auf die einzelnen hier hervortretenden Fälle und Fragen hat das Wort Gottes der Entwicklung des christlichen Geistes überlassen. Daß dieser Geist und seine Grundlage von unlautern Geistern mißdeutet werden kann, davon überzeugen wir uns, wenn einerseits das Evangelium von byzantinischen Verfälschern der Wahrheit zu einem Evangelium des absoluten Despotismus gemacht wird, andererseits von hierarchisch-fanatischen Meuterern zu einem Evangelium des revolutionären Terrorismus, wie er schon in den Zeloten der Juden hervortrat, und bald als politische Vehmjustiz, bald als Brigantismus, bald als Fenierismus auftritt. In beider Beziehung ist das Alte Testament ein Commentar, reich an Illustrationen für den Sinn des Neuen. Weder Pharao noch die Rotte Korah, weder Rehabeam noch Jerobeam, weder Nebukadnezar noch die Widersacher des Jeremias sind auf den heiligen Blättern dem richtenden Urtheil des Geistes entgangen. Im jüdischen Kriege aber, als der Fanatismus der Gewalt und der Fanatismus eines schwärmerischen Freiheitsschwindels miteinander rangen um die heilige Stadt, wanderten die Christen aus nach Pella. Das Licht und Recht des Christen besteht darin, daß sich keine irdische Macht zwischen seinen himmlischen König und sein Gewissen drängen darf. Wo man ihm also zumuthet, sein Gewissen durch Unwahrheit, durch Ungerechtigkeit, durch Feigheit und Parteilichkeit zu beflecken und seinem himmlischen Könige untreu zu werden, da weiß er, da muß er wissen, daß sein inneres Leben mit der Treue gegen den Herrn steht und fällt, von welcher Seite die Zumuthung kommen möge. Auch die Zumuthung schon, sein ganzes Leben aufgehen zu lassen in die politischen Rechtsfragen, muß er abweisen, da es noch andere Dinge im religiösen, kirchlichen, sittlichen und bürgerlichen Leben zu beschicken gibt, als das Ringen nach den vollkommensten politischen und sozialen Formen. Dieselbe fanatische Veräußerlichung, welche auf die absolute Kirchlichkeit gefallen ist im Mittelalter, kann auf den absoluten Politicismus fallen in der modernen Gesellschaft. Stellen sich aber im Leben der Völker Zustände ein, wo die Definition des Apostels auf eine hohe Gewalt schlechthin nicht mehr paßt, wo das Schwert ein Schrecken wird für die Guten, so hört sie auch zu seiner Zeit auf ὑπερέχουσα zu sein. Auch in einem solchen Falle aber konnte Gott für Deutschland mit einem russischen Winter mehr thun als der gottentfremdete Mensch mit einer Reihe von Revolutionen für Frankreich. Freilich geschieht die Befreiung nie ohne begeisterte Befreier, welche Gottes Flammenzeichen von menschlichen Brandstiftungen zu unterscheiden wissen. In seinem besonderen Beruf aber muß sich Jeder seiner Pflicht bewußt bleiben.

4. Nach der Erfahrung, welche der Apostel bisher gemacht hatte, war er mehrfach durch das Schwert der römischen Obrigkeit gegen die Meutereien des jüdischen Fanatismus geschützt worden. Gelehrte Leute haben uns erinnert, er habe diese Ermahnungen nach Rom geschrieben, obschon Nero dort Kaiser gewesen. Andere Gelehrte haben dagegen bemerkt, das gute Quinquennium des Nero sei noch nicht zu Ende gewesen. Sicher aber hat er auch in der Staatsordnung für die Folgezeit wie in der Stiftung der Kirche den historischen Widerhalt gegen das keimende Antichristenthum in der Welt erkannt, nach 2 Thess. 2. Die Freiheit seines Urtheils hielt er damit nicht gebunden (s. 2 Tim. 4, 17).

5. In wiefern ist der Staat eine göttliche Stiftung? Ausführliche Verhandlungen über diese Frage referirt und bespricht Tholuck S. 681—689. Nach den Prinzipien des Romanismus ist der Staat blos eine menschliche Ordnung (s. Thol. 684; Gieseler, Kirchengesch. II, 2. S. 7, S. 108). — Der Keim der göttlichen Stiftung des Staats liegt in der göttlichen Stiftung des Hauses, in der Autorität des Hausvaters insbesondere, sowie in den substantiellen Verhältnissen der Menschheit. Da aber auch die alttestamentliche Gesetzgebung Stiftung einer Theokratie ist, welche die Zwillingsgeburt Staat und Kirche noch gemeinsam umschließt, so liegt eine göttliche Sanktion des Staates auch im Alten Bunde, und zwar eine Sanktion, welche den künftigen geheiligten Staat zur Wechselwirkung mit der zukünftigen Kirche verpflichtet. Und darin ist es auch schon vorbedeutet, daß es ebenso verwerflich ist, den Staat zum Knecht der Kirche als die Kirche zur Magd des Staats zu machen.

6. Ueber das Recht der Todesstrafe mit Beziehung auf das Schwert der Obrigkeit s. Thol. 691. Freilich ist zwischen dem Recht des Gebrauchs des Schwerts und der Pflicht des Gebrauchs zu unterscheiden.

Homiletische Andeutungen.

Vom christlichen Gehorsam gegen die Obrigkeit. 1) Warum soll man der Obrigkeit gehorsam sein? a. Weil alle Obrigkeit von Gott ist; b. weil somit, wer sich der Obrigkeit widersetzt, der Ordnung Gottes widerstrebt; c. weil solche Ordnung uns zu gut besteht. 2) Worin soll dieser Gehorsam sich zeigen? a. Darin, daß man sich guter Werke befleißt und vor den strafbaren, bösen sich hütet; b. darin, daß man aber nicht allein um der Strafe willen unterthan ist, sondern auch um des Gewissens willen; c. darin, daß man Schoß gibt, um das Wohl des Ganzen zu fördern (V. 1—6). — Gehorsam gegen die Obrigkeit ist Pflicht eines jeden Christen. 1) Ohne Unterschied des Besitzes, 2) des Standes, 3) der Bildung, 4) auch des Bekenntnisses (V. 1). — In wiefern ist keine Obrigkeit ohne von Gott? 1) In sofern Gott selbst ein Gott der Ordnung ist, der also auch Ordnung in den bürgerlichen Verhältnissen haben will; 2) in so-

fern Gott zugleich ein Gott der Liebe ist, der durch die Obrigkeit uns Gutes thun will (V. 1–4). — Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit betrachtet als Widersetzlichkeit gegen Gottes Ordnung (V. 2). — Gutes thun der beste Schutz gegen alle Furcht vor der Obrigkeit (V. 3). — Das Lob der Obrigkeit. 1) Wer soll es erwerben? Jeder, der Gutes thut, d. h. jeder, der a. sich nicht knechtisch beugt, sondern b. aus freiem Gehorsam die Gesetze des Landes erfüllt. 2) Worin soll es bestehen? a. Nicht sowohl in glänzenden Auszeichnungen, worauf Manche so erpicht sind; als b. in der einfachen Anerkennung treu erfüllter Bürgerpflicht (V. 3). — Auch die Obrigkeit soll dienen 1) Gott, 2) den Menschen (V. 4) — Das heilige Richteramt der Obrigkeit. 1) Von wem hat sie es? Von Gott, der ein gerechter Gott ist, dem kein gottloses Wesen gefällt (Ps. 5, 5). 2) Was gehört dazu? Die Ausübung der Strafgerechtigkeit, vor Allem des Rechtes über Leben und Tod. 3) Wie soll sie es üben? In dem erhebenden, aber auch demüthigenden Bewußtsein, Gottes Dienerin zu sein (V. 4). — Gehorsam gegen die Obrigkeit als Gewissenspflicht (V. 5).

Luther: Weltliche Gewalt ist um zeitlichen Friedens willen; darum ist das Gewissen aus pflichtiger Liebe schuldig, derselbigen unterthan zu sein (V. 5). — Sehet, wie gut ist es, Schoß geben und gehorchen, daß ihr damit helfet, die Frommen schützen und die Bösen strafen. Darum lasset's euch nicht verdrießen (V. 6).

Starke: Wenn obrigkeitliche Personen ihre Unterthanen zur Unterthänigkeit reizen wollen, sollen sie auch ihr Amt recht führen und zu dem Ende bedenken: 1) Daß sie von Natur nichts besser sind als alle andere Menschen; 2) daß sie daher auch dahinsterben wie alle anderen; 3) daß sie vor Gottes Gericht müssen, und, ihres obrigkeitlichen Vorzugs und Regiments wegen, eine viel schwerere Rechnung abzulegen haben als ihre Unterthanen (V. 1). — Lange: Obrigkeiten, wenn sie lesen und hören, daß ihr Stand von Gott sei, haben sich wohl zu prüfen, ob sie auch das seien ihren Unterthanen, was das Haupt dem Leibe und seinen Gliedern ist (V. 1). — Hedinger: Obrigkeit, Gottes Dienerin! Viel gesagt. Also keine Herren über Gott. Der wird einst Rechnung halten und alle Ehrentitel bei Seite setzen (V. 4). — Gebt heraus ihr Unterthanen Gut und Blut, nur das Gewissen nicht (V. 6).

Gerlach: Ist das Amt auch göttlich, so kann der Inhaber es doch unrechtmäßig besitzen und mißbrauchen (V. 1). — „Nothwendig" soll hier nicht den äußeren Zwang, sondern die innere Nothwendigkeit, Gott gehorsam zu sein, bezeichnen (V. 5).

Lisco: Die heilige Liebe des Gläubigen ist des Gesetzes Erfüllung; zunächst im Verhältniß gegen die Obrigkeit (V. 1 ff.). — Der Gehorsam ist dem Christen Gewissenssache, ist ein innerer und aufrichtiger Gehorsam (V. 5).

Heubner: Die christliche Denkweise gegen die Obrigkeit (V. 1 ff.). — Die Gränzen des Gehorsams gegen die Obrigkeit sind gezogen durch Gewissen, Glauben, Gottes Gebot, Apostg. 5, 29 (V. 1). — Die christliche Weise des Gehorsams ist frei, rein, gewissenhaft, nicht blos aus Zwang oder Furcht (V. 5).

Schleiermacher: Ueber das rechte Verhältniß des Christen zu seiner Obrigkeit. 1) Wie ganz unanständig es dem Christen ist, um der Strafe willen unterthan zu sein; wie es ihm 2) natürlich und nothwendig ist, sich um des Gewissens willen zu unterwerfen. (Gehalten im Januar 1809). V. 1—5.

Vierter Abschnitt. Das rechte Verhalten gegen die Welt überhaupt. Die Rechtsgemeinschaft mit der Welt. Die Anerkennung der Rechte der Welt in der Gerechtigkeit und zwar in Kraft der Nächstenliebe. Die Scheidung von dem ungöttlichen Wesen der alten Welt (dem nächtlichen Wesen des Heidenthums). Der Universalismus und seine Heiligung durch die wahre Separation.

(V. 7—14.)

7 So leistet nun[1]) an Alle, was ihr ihnen pflichtmäßig schuldet [eure Schuldigkeiten], Steuer, dem die Steuer gebührt [dem ihr sie schuldet]; Zoll dem der Zoll, gebührt; Ehr-
8 furcht, dem die Ehrfurcht gebührt; Hochachtung, dem die Hochachtung gebührt. *Bleibt Niemand und nichts schuldig, als nur, daß ihr euch unter einander liebet; denn wer den
9 Andern liebet, der hat das Gesetz erfüllet. *Denn Jenes: „Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht tödten; du sollst nicht stehlen; [du sollst nicht falsch Zeugniß geben[2])]; laß dich nicht gelüsten; und was es für ein anderes Gebot sei, das ist in diesem Worte
10 zusammengefaßt, in dem[3]): Du sollst deinen Nächsten lieben als wie dich selbst. *Die Liebe
11 thut dem Nächsten nichts Böses. Des Gesetzes Erfüllung also ist die Liebe. *Und Solches wissend wissen wir auch, was die Zeit ist: Daß die Stunde da ist, daß wir uns endlich aus dem Schlafe erheben [völlig erheben oder gleich sollen erhoben haben, ἐγερθῆναι Aorist]. Denn jetzt ist unsere Erlösung schon näher gerückt, als da wir [zuerst] gläubig wurden.
12 *Die Nacht ist bald fort, der Tag ist bald da; so lasset uns abthun die Werke der Fin-
13 sterniß, lasset uns aber[4]) anlegen die Waffen des Lichts. *Als wie am Tage lasset uns wohlanständig leben, nicht in Nachtschwärmen und Saufgelagen, nicht in unzüchtigem

1) Das οὖν fehlt bei Codd. A. B. ꝛc., Lachmann ꝛc., auch im Sinait. So tritt also der Anfang eines neuen Abschnitts bestimmter hervor.

2) Der Zusatz οὐ ψευδομαρτυρήσεις ist nach den meisten Codd. Zusatz.

3) Dies zweite ἐν τῷ haben mehrere Codd. ausfallen lassen.

4) Die Lesart ἐνδυσώμεθα δὲ. Lachmann, Tischendorf.

Wesen und Ausschweifungen, nicht in Zänkerei und Eifersucht. *Ziehet aber völlig an 14
[Aorist ἐνδύσασθε — als Waffenrüstung] den Herrn Jesum Christum, und die Pflege des Fleisches macht euch nicht zur Pflege der Lüste.

Exegetische Erläuterungen.

Vorbemerkung. Unser Abschnitt hängt durch V. 7 mit dem Vorigen zusammen. Während der vorige Abschnitt das Verhältniß der Christen zu dem Staate, dem sie als Bürger angehören, bestimmt, der gegenwärtige Abschnitt dagegen ihr Verhältniß zu der Welt überhaupt nach der freundlichen und feindlichen Seite, nach Gemeinschaft und Abstoß ordnet, behandelt V. 7 ihr Verhältniß zu den Auktoritäten in der Welt überhaupt. Man hat nicht blos mit der eignen Obrigkeit und dem eignen Staate zu thun, sondern auch mit fremden Staaten und Würden. Der Reisende hat dem fremden Staate keine Steuern zu entrichten, wohl aber den Zoll; überhaupt soll man jedem die ihm gebührende Ehre und Rücksicht erweisen. Nach Tholuck enthält V. 7 „eine Zusammenfassung der verschiedenen Pflichten gegen alle Arten der Obrigkeiten, zunächst die untergeordneten Abgaben-Verwalter, sodann die Richter und Magistrate." —

Leistet an Alle; πᾶσι. Dies bezieht sich nach Estius, Klee u. A. auf alle Menschen; nach Meyer blos auf die Magistrate, wie wenn man allein diesen Hochachtung schuldig wäre! Der Gegensatz ist: Seid Niemand nichts schuldig. — **Steuer, dem die Steuer.** Tholuck, Meyer u. A. wollen zu ἀπόδοτε ein ἀπαιτοῦντι ergänzen. Die Ergänzung ist aber schon angedeutet in τὰς ὀφειλάς, und folgt gleich weiterhin, mit ὀφείλετε. Furcht und Hochachtung wird auch Niemand abverlangt, selbst von Magistraten nicht in der Form, wie Steuer und Zoll eingezogen werden, und auch bei Steuer und Zoll soll man es nicht gerade auf das Einfordern ankommen lassen. Grot. hat ergänzt: ὀφείλεται, Köllner ὀφείλετε, wogegen Meyer erinnert, dies sei philologisch fehlerhaft, weil τῷ nicht für ᾧ stehe. Stände aber τῷ, so bildete sich leicht der Begriff einer organischen Distribution; dieser wurde vermieden, indem der Apostel τῷ contrahirend für τούτῳ setzte. Nach Grot. ist hier einfach der Art. praepositivus für den subjunctivus gesetzt, wie das Umgekehrte der Fall sei Kap. 14, 2. 5. — **Zoll.** Grot.: Vectigalia pro mercibus dantur, tributa pro solo aut capite. Zunächst freilich ist hier unter dem Zoll die innerstaatliche römische Waarensteuer zu verstehn. — **Niemand und nichts.** So zur Verdeutlichung des alterthümlichen Niemand nichts. Die vier vorangegangenen Kategorien werden hier verallgemeinert zu dem Begriff der allseitigen Nächstenpflicht. Es ist also zwiefach ungenau, wenn Thol. sagt: „Von den Unterthanenpflichten leitet er zu den allgemeinen Christenpflichten über." — **Als nur.** In Beziehung auf die bestimmten Pflichtleistungen soll sich der Christ nach allen Seiten schlechthin schuldenfrei zu machen und zu halten suchen; in Beziehung auf die Liebe, als die Quelle der Pflichten, soll er sich dagegen einer unendlichen permanenten Schuldigkeit bewußt bleiben und immermehr werden. Die Pflichten sind nach der äußeren Seite hin ein finitum, die Pflicht der Nächstenliebe bleibt ein infinitum. Und je mehr der Christ über das Eine klar wird, desto mehr über das Andere. Ὀφείλετε nicht Indikativ (Reiche u. A.), sondern Imperativ, wobei der Satz: **Als nur, daß ihr euch unter einander liebet,** etwa so zu verstehen ist; als nur das, was ihr als Schuld nicht abtragen könnt. Meyer betont die subjektive Fassung: erachtet euch als Liebesschuldner. Allerdings ist auch bei dem: seid Niemand nichts schuldig, an das Bewußtsein und seine Handlungsweise appellirt. — **Das Gesetz erfüllet.** Πεπλήρωκε. Mit der Liebe ist die Gesetzeserfüllung prinzipiell entschieden, Kap. 14, 13. Reiche u. A.: id quod in lege summum est. Wofür zu setzen: quod legis principium est. Daß darin keine Rechtfertigung liegen kann, ergibt sich erstlich daraus, daß der Apostel dieses Lieben nur auf Grund der Rechtfertigung für möglich hält; zweitens daraus, daß er das Lieben emphatisch gefaßt als ein Ideal aufstellt, das man nicht erreicht hat, so lange man noch überall im Einzelnen schuldig bleibt. — **Denn Jenes: Du sollst nicht.** Es ist selbstverständlich, daß der Apostel die negativen Gebote des Dekalog nicht blos nach dem Buchstaben nimmt, wie dies auch die Hervorhebung des letzten: **Laß dich nicht gelüsten** (Luth.: Nichts gelüsten, Betonung der Objekte; gegen Kap. 7, 7) ausspricht; ebenso, daß dieses vollkommne negative Verhalten ohne ein correspondirendes positives Verhalten nicht denkbar ist. Thol.: „In der Aufzählung der Gebote V. 9 geht das vom Ehebruch dem vom Morde voran. Dieselbe Ordnung findet sich im Cod. Alex. LXX. 2 Mose 6, beßgl. bei Philo, im N. T. Jakob. 2, 11; Mark. 10, 19; Luk. 18, 20. Philo begründet sie dadurch, daß der Ehebruch das schwerste Vergehen sei." Weiteres bei demf. S. 694. Ἀνακεφαλαιοῦν, s. Epheſ. 1, 10. In dem Ausdruck liegt die Vorstellung, daß alles das, was sich von dem Prinzip aus explizirt hat (z. B. die zehn Gebote vom Gesetz der Liebe), auch wiederum in der Erfüllung des Prinzips zusammengefaßt wird. Also nicht blos συντόμως ἀπαρτίζεται (Chrysost.). — **Die Liebe thut dem Nächsten.** Die Sentenz des Apostels bestätigt das Gesagte in der Form eines Oxymoron, in sofern die Liebe deßwegen als die große positive Erfüllung des Gesetzes erscheint, weil sie — dem Nächsten nichts Böses thut. Die vorwaltend negativ bestimmte Vollkommenheit des Dekalogs wird zum Maß der vorwaltend positiv bestimmten Vollkommenheit des Evangeliums. — **Und Solches wissend, wissen wir auch.** Καὶ τοῦτο ist nach Bengel zu ergänzen mit ποιεῖτε, nach Estius mit agere debemus (Thol. ποιῶμεν). Meyer geht zurück auf die Vorschrift V. 8: μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε. Doch steht nicht nur jene Vorschrift weit ab, sondern es tritt hier auch ein Wechsel der Person ein von der zweiten zur ersten. Sehen wir auf den sachlichen Zusammenhang, so kann der Apostel nicht wohl so einfach sagen: Lasset uns das thun, den Nächsten lieben als uns selbst. Näher liegt der Gedanke: Lasset uns mit allen Schuldigkeiten aufräumen, da wir wissen, daß das Ende nahe ist. Der Apostel sagt aber nicht: Das Ende ist nahe, sondern: Der Tag der vollkommnen Erlösung ist nahe. Daher empfiehlt sich

die Annahme einer Ellipse: καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρὸν οἴδαμεν, oder εἰδότες ἐσμέν. Weil wir wissen, daß die Liebe, die das Gesetz erfüllt, da ist, so wissen wir die Bedeutung der Zeit, nämlich, daß die Zeit der vollen Erlösung nahe ist. Inwiefern? Weil nun mit der Liebe die Werke der Nacht schwinden müssen: Ehebruch, Mord, Diebstahl, böse Lust; also der Tag der vollendeten Lebens-Gerechtigkeit anbrechen muß. Sollte diese Combination zweifelhaft bleiben, so würde die Meyer'sche Construktion eintreten. — **Aus dem Schlaf erheben.** Wie sehr der Apostel das Wort metaphorisch nimmt als Bezeichnung des Sündenschlafs, der Verdunkelung und Gebundenheit des Gewissensurtheils durch die Verblendung der Sünde, dies ergibt sich daraus, daß er weiterhin als Werke der Finsterniß gerade das aufgeregte äußerliche Wachen bezeichnet. Nach Reiche sollte ὕπνος ein Bild des Zustandes der Christen auf Erden sein, wogegen Meyer S. 382. Das ἡμῶν ziehen wir mit Luther und den Meisten auf ἡ σωτηρία, nicht auf ἐγγύτερον mit Meyer; weil es nicht paulinisch wäre, zu sagen: das Heil, absolut gefaßt, ist uns, den Gläubigen, schon näher gerückt. Σωτηρία ist hier das Erlösungsheil des messianischen Reichs in seiner Vollendung. Daher Meyer sagt: „Wie es durch die Parusie eintritt, welche Paulus nahe dachte (Usteri, Lehrbegriff S. 355). Letzteres nicht anerkennend — trotz dessen, daß Paulus die kurze Zeit von der Bekehrung bis zur Zeit seines Schreibens so nachdrücklich in Rechnung bringt — ward man zu sehr verkehrten Deutungen gezwungen, z. B. die Rettung durch den Tod sei gemeint (Photius u. A.), oder die für das Christenthum glückliche Katastrophe Jerusalems (nach Aelteren auch Michael.), oder die innere σωτηρία, das geistige Heil des Christenthums (Morus u. A.)." Nach Tholuck kann man nur zugeben, daß Paulus die Hoffnung der baldigen Wiederkunft Christi hatte, vielleicht auch auf das Miterleben, aber dennoch keine feste Zeitbestimmung darüber. Nach der schroffen Fassung von Meyer hätte man sich mit den Ebioniten eine zweifache σωτηρία zu denken; die eine bereits geschehn, die geistige Erlösung, die andere nahe bevorstehend, die Parusie, zwischen inne wieder eine düstere Zeit. Dies ist aber die Anschauung des Apostels nicht. Vielmehr ist die erste oder prinzipielle σωτηρία, welche schon Heilsbesitz der Christen ist, in steter voller Entfaltung zu der letzten, schließlichen peripherischen Erlösung hin. Es geht täglich von σωτηρία zu σωτηρία fort. Und namentlich wird für Paulus eine neue Aera der Entfaltung der σωτηρία kommen, wenn erst von Rom eine Ausbreitung des Christenthums durch das ganze Abendland stattfindet, was ja nach der Absicht des Briefes nahe bevorsteht, und mit dieser Christianisirung der römischen Welt wird dann auch die vollendete σωτηρία näher gerückt sein. Diese großen, lebensvollen dynamischen Anschauungen des Apostels sind von den modernen Fiktionen von der Parusie, die man ihm andichtet, sehr verschieden. Thol.: „Die Weltzeit vor der Erscheinung des regnum gloriae im Vergleich zu der Herrlichkeit desselben als Nachtzeit dargestellt. Der geistliche Schlaf wird abgeschüttelt, wenn das regnum gratiae an den Menschen herantritt (Kol. 1, 12 u. 13), — um wie viel mehr, wenn das regnum gloriae sich naht." — **Denn da wir gläubig.** (Calvin u. A.) Luther unrichtig: Denn da wir's gläubten. — **Die Nacht ist bald fort.** Nach Meyer wäre die Nacht die Zeit vor der Parusie; der nahe Tag dagegen die Parusie. Allerdings heißt es nicht: „Die Nacht ist vergangen, der Tag aber herbeigekommen." Daraus folgt aber nicht, daß nach Paulus erst mit der Parusie der Tag anbrechen sollte. Der Tag bricht hundert Mal von neuem an in immer höheren Potenzen zwischen der ersten und der zweiten Zukunft Christi. Hier nun vollends ist von einem chronologischen Gegensatz nicht die Rede. Die Nacht ist der Geisteszustand des heidnischen Rom, der anbrechende Tag ist die Zukunft des christlichen Rom. Ἡ νὺξ προέκοψεν; processit. — **So lasset uns abthun.** Meyer: „Wie man Kleider ablegt. Diese Auffassung (gegen Fritzsche) entspricht dem correlaten ἐνδυσώμεθα, vgl. zu Eph. 4, 22." Aber Werke der Finsterniß sind nicht gleich Kleidern der Nacht. Zwischen Nachtschwärmereien und Nachtkleidern ist ein Unterschied. Dem Apostel schwebt das heidnische, besonders römische Nachtleben nach der sittlichen Seite vor, und er macht es zur Bezeichnung der bösen Werke in der sittlichen Finsterniß überhaupt. Daß der Römer damals in der Nacht sich den wüsten Festgelagen und Werken der Unzucht hingab, am Tage aber wieder den römischen Lieblingsstaat der Waffen anlegte: diesen, den römischen Christen sehr anschaulichen Contrast macht er ihnen zum Bilde eines religiös-sittlichen Contrastes. — **Waffen des Lichts.** Nicht Werkzeuge (Morus); Kleider (Beza u. A.); glänzende Waffen (Grot.), sondern die Waffenrüstung, die der Römer am Tage trägt, als Bild der geistlichen Kampfesmittel und Kämpfe, welche dem Lichte angehören; von ihm dargeboten und in seinem Elemente gehandhabt werden (s. Eph. 6, 13). Das Licht ist der Kaiser, von dem, für den, mit dem diese Waffen sind. — Ἐνδύεσθαι. Tholuck: Das Bild der innigsten Verbindung mit Christo, wie das Kleid mit dem Leibe, Gal. 3, 27; Eph. 4, 24; Kolossi. 3, 10. Auch bei den Klassikern s. Wetst." — **Als am Tage.** Als ob jener Tag schon da wäre, wo es zum öffentlichen Anstand gehören wird, christlich-sittlich zu leben, daher wohlanständig zu leben. Εὐσχημόνως, 1 Thessi. 4, 12; 1 Kor. 7, 35; 14, 40, weil jener Tag eben schon im Anbruch ist. Κώμοις. Meyer übersetzt: mit Nachtschwärmereien, indem er die sich folgenden Dative als Dative der Art und Weise faßt. Zu περιπατεῖν will dies nicht recht passen. Κῶται, Unzuchtsgelage; Rendez-vous, Kammern und Häuser der Unzucht, Werke der Unzucht selbst. — Ζῆλος, Eifersucht. Die Kehrseite der nächtlichen Lüste und Wollüste sind die nächtlichen Streithändel, insbesondere die Händel der Eifersucht, auch heutzutage noch besonders in Italien und Spanien vorwaltende Formen unter den Werken der Finsterniß. — **Ziehet aber völlig an den Herrn.** Ἐνδύεσθαι, Gal. 3, 27; Eph. 4, 24; Kol. 3, 10. Thol.: „Schon bei der Taufe wurde Christus angezogen, Gal. 3, 27; aber sowie das Lichtwerden muß auch dieses ἐνδύεσθαι sich fortgesetzt erneuern. Dazu kommt die Erwägung der Aoristform: Das Anziehen wie ein Kleid bezeichnet das Eingehen der innigsten Gemeinschaft." Mey.: „Auch bei Klassikern bezeichnet ἐνδύεσθαί τινα, Jemandes Sinnes- und Handlungsweise annehmen. — **Und die Pflege des Fleisches.** Die Uebersetzung Luthers: Wartet des Leibes, doch also ꝛc.

ist zwiefach unrichtig. Erstlich theilt sich der Satz nicht in eine positive und negative Vorschrift; zweitens ist von der σάρξ die Rede, nicht vom σῶμα. Der Satz enthält den Ausdruck der sittlichen Beschränkung der äußern Wahrnehmung einer selbstverständlichen Pflicht. Die Pflicht ist προνοια τῆς σαρκός, die gebotene Beschränkung ist: μὴ εἰς ἐπιθ. Nach Fritzsche soll σάρξ nur als caro libidinosa verstanden werden können und deßwegen der ganze Satz ein Verbot sein. Dagegen erinnert Tholuck und Meyer, die σάρξ in diesem Sinne verstanden als sinnliche Lust, solle sogar gekreuzigt werden, Gal. 5, 24. Meyer beschreibt die σάρξ, wie sie hier verstanden wird, als den niedern animalischen Theil des Menschen, den Quell und Sitz der sinnlichen und sündlichen Begehrungen im Gegensatz gegen das πνεῦμα. Besser nennt er die σάρξ die Materie des σῶμα. Daß die πρόνοια als Fürsorge sensu bono zu verstehen sei, dafür führt Thol. auch den medizinischen Sprachgebrauch bei Galen an; besonders aber gehört hierher Ephes. 5, 29; 1 Kor. 12, 23. Die Unterscheidung des Vitiösen an der wahren Fürsorge für das Fleisch, wie sie sich insbesondere auch in der wohlanständigen Kleidung, auf welche wohl der Gegensatz: ziehet an den Herrn Jesum, besonders hinweist, bethätigt, ist nun wohl nicht blos ausgedrückt mit dem μὴ εἰς ἐπιθυμίας: nicht so, daß ἐπιθυμίαι daraus entstehen; sondern auch mit dem medium: ποιεῖσθε, machet euch, womit auf den subjektiven Selbstbetrug, die πράξεις τοῦ σώματος in der Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, hingewiesen wird.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Schuld der Liebe bezeichnet die Pflicht der Nächstenliebe, wie sie nach dem Gesetz eine unendliche eintreibende Forderung und nach dem neuen Lebensprinzip des Gläubigen eine unendliche treibende Macht ist. Die Einheit dieser Schuld verzweigt sich in die verschieden gestalteten Schuldigkeiten der verschiedenen Nächstenpflichten.

2. Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung: 1) In sofern das ganze Gesetz nur ein auszufüllender Schattenriß der Liebe ist; 2) in sofern sie jede Uebertretung des Gesetzes ausschließt. Dagegen 3) jedes Gebot als Lebensprinzip im neuen Leben verwirklicht. Als die Liebe hat Gott das Gesetz gegeben, als unsere Berufung zu unserer Bestimmung. Als die Liebe hat Christus das Gesetz erfüllt zu unserer Versöhnung. Als die Liebe lebt in unserm Glauben das Gesetz des Geistes und ergänzt in der Gemeinschaft Christi die Mängel unsers Thuns, um sie in der Nachfolge Christi immer mehr aufzuheben.

3. Die neue Zeit der Liebe, ein anbrechender Morgen der neuen Zeit des Lichts, mit welcher sich die Vollendung der Erlösung naht.

4. Will man das Verhältniß des Paulus sowie sämmtlicher Apostel zu der Parusie näher bestimmen, so muß man unterscheiden 1) zwischen dem religiösen Zeitmaß des Reiches Gottes und dem chronologischen Zeitmaß der Welt; 2) zwischen der apostolischen Anschauung einer Zukunft der Herrlichkeit, die sich alle Tage entfaltet in immer neuen Morgenzeiten, und der Dürftigkeit der ebionitischen Vorstellung, welche nur ein wunderhaftes Meteor von Parusie einerseits weit hinter sich, andererseits weit vor sich hat, während sie sich selber gestellt findet in eine trübe Zeit und einen gemeinen Weltlauf. Der gegenwärtige Aeon hat mit dem Tode und der Auferstehung Christi prinzipiell aufgehört, und der zukünftige Aeon ist schon da im Herzen der Kirche und in der großen Entwicklungskrise der Welt, wenn auch überall noch von dem Nachtschatten des alten Aeon äußerlich umfangen. Und weil er prinzipiell schon längst da ist und dynamisch alle Tage herrlicher hervorbricht, so rückt auch unsere volle Erlösung stets näher, namentlich in allen großen Epochen der extensiven und intensiven Ausbreitung des Reiches Gottes, welche lauter Vorzeichen der dem religiösen Vorgefühl unendlich nahen und doch chronologisch unbestimmbar fernen Parusie sind. Was jener äußeren Parusie noch Alles vorangehen muß, das hat Paulus Röm. 11 und 2 Thess. 2 angedeutet, und Johannes in der Offenbarung weitläufig in Bildern beschrieben.

5. Selbst die Thatsache, daß das Böse den Schleier der Nacht sucht, ist ein Zeugniß für das Wort Gottes; und wie die Nacht ein Bild der geistigen Finsterniß ist, der Tag ein Bild des geistigen und himmlischen Lichts, so sind auch die Werke der Nacht, einerseits der Schlaf, andererseits das lasterhafte Nachtwesen, Bilder von verschiedenen Formen des geistigen Verderbens, die groben Laster freilich nicht nur Bilder, sondern auch Phänomene geistiger Verderbnisse; wogegen mit dem Morgen auch der Anzug des Tages, die Tagsrüstung, ihre geistige Bedeutung haben. Für die Römer besonders war die Kriegsrüstung ein sehr anschauliches Bild.

6. Das Nachtleben nach seinen zwei großen Gegensätzen. Lust und Streit, Wollust und Mord.

7. Mit dem Heil des Christenthums für den Glauben ist auch der Morgen der Sittlichkeit, der Sitte, der wahren Wohlanständigkeit für die Menschheit angebrochen.

8. Der 13. Vers ist eine unvergängliche Erinnerung an die Bekehrung Augustins (s. Conf. 8, 12. 28).

Homiletische Andeutungen.

V. 7: Jedem das Seine! Des Christen königlicher Wahlspruch 1) in Bezug auf sein Verhältniß zur Obrigkeit; 2) im Verkehr mit Jedermann. —

Heubner: Mehr als die äußere Pflichterfüllung ist die Achtung, die wir als Christen der Obrigkeit schuldig sind.

V. 8—10: Das Verharren in der Liebe. Es ist 1) in Ansehung des Nächsten eine Schuld, die niemals abgetragen werden kann; 2) in Ansehung des Gesetzes seine Erfüllung (V. 8—10). — Die Liebesschuld gegen den Nächsten. 1) Sie ist eine recht große Schuld; a. weil der Gläubiger so viele sind; b. weil ihre Forderungen einen sehr bedeutenden Betrag ausmachen; c. weil sie niemals vollständig getilgt werden kann. Aber sie ist dennoch 2) eine süße Schuld; a. weil sie nicht leichtsinnig eingegangen wird; b. weil sie mit Gottes Gebot übereinstimmt; c. weil auch nur der Versuch, sie abzutragen, das Herz so fröhlich macht (V. 8—10). — Die Liebesschuld als die einzige, nicht nur zulässige, sondern sogar gebotene Schuld des Christen gegen den Nächsten (V. 8). — Niemanden nichts schuldig sein, als die Liebe! (V. 8.) — Das Gebot der Nächstenliebe als Inbegriff aller Gebote der zweiten Tafel (V. 9). — Warum thut die Liebe dem Nächsten nichts Böses? 1) Weil sie aus der Wurzel der ewigen Liebe Gottes zu den Menschen hervorgeht; 2) weil sie Gott in dem Nächsten dienen will (V. 10). — Die

Liebe des Gesetzes Erfüllung: 1) Wahrheit; 2) Wichtigkeit dieses apostolischen Wortes (V. 10). —

Starke: An den Geberden wird das Herz erkannt, wie die Sonne an den Strahlen (V. 9). — Der Garten Christi trägt nicht allein keine schädlichen, sondern auch keine unnützen Bäume (V. 10). — Hedinger: Ewige Schuld! Liebe. Werdet nicht müde, meine Brüder! Wer liebet, der wird wieder geliebt; wo nicht von der undankbaren Welt, doch von Gott (V. 8). — Niemand entschuldige sich mit der Unwissenheit, Niemand sage: Wer will die vielen Gebote und Verbote erkennen? Ist doch das ganze Gesetz in dem einigen Worte Liebe enthalten, Mich. 6, 8 (V. 9).

Spener: Eines bleibt, das wir Allen schuldig bleiben, einander zu lieben, das ist eine solche Schuld, daran wir täglich zahlen und zahlen sollen, und sie bleibt doch allezeit noch so groß, als sie gewesen ist (V. 8). — Es scheint zuweilen eine Sache sonst verboten zu sein, wo es aber die Liebe erfordert, so ist solches nicht verboten, vielmehr geboten; zuweilen hingegen scheint etwas geboten zu sein, wo es aber wider die Liebe streitet, so ist's nicht geboten (V. 10).

Gerlach: Die Schuld der Liebe ist nie ganz tilgbar: die Erfüllung vermehrt die Anforderungen, denn sie macht die Liebe wärmer (V. 8). —

Lisco: Die heilige Liebe des Gläubigen erfüllt auch gegen Jedermann ohne Ausnahme ihre Obliegenheiten (V. 8—10). — Die eine Forderung der Liebe spaltet sich in die zwei Hauptgebote Matth. 22, 37—40. — Heubner: Die Größe des Gebotes der Liebe (V. 8—10). Das göttliche Sollen und das menschliche Wollen in Einklang zu bringen, kann nur durch die Liebe geschehen; durch sie wandelt sich der Zwang in Freiheit (V. 9). — Jedes Böse ist allemal eine Lieblosigkeit (V. 10). —

Besser: Wer dem Andern Liebe erzeigt, um ihn abzufertigen, der hat der Liebe nicht (V. 8). —

Schweizer: Die Liebe des Gesetzes Erfüllung, oder daß die Liebe leiste, was das Gesetz nicht erhalten kann. Das Gesetz erlöst uns nicht: 1) weil es eine Vielheit von Geboten und Verboten ist, die uns verwirrt; 2) weil es Jeden verflucht, der ein einziges Stück übertritt; 3) weil es als eine außer uns befehlende Macht uns gegenübersteht; 4) weil es zu Drohung und Verheißung seine Zuflucht nimmt. Von allem diesem ist die christliche Liebe das Gegentheil.

V. 8—10: Perikope am vierten Sonntage nach Epiphanias. Thym: Das königliche Gesetz der Nächstenliebe 1) nach seiner hohen Nothwendigkeit; 2) nach seiner innern Beschaffenheit; 3) nach seinem unbeschreiblichen Segen. — Harleß: Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. 1) Das Gesetz; a. das uns die Liebe zur Schuldigkeit macht, und b. eben darum unsere Schuld erweist. 2) Die Liebe, die a. von keiner Schuldigkeit weiß, als von der zu lieben, und b. eben darum nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben kommt. — Heubner: Die Einfachheit der christlichen Tugend: 1) Sie geht aus einem Geiste der Demuth und Liebe hervor; 2) alle ihre Wirkungen stimmen in dem Einen zusammen: Liebeserweisung.

V. 11—14: Der entschiedene Bruch gläubiger Christen mit der Finsterniß: 1) Weßhalb sollen wir mit ihr brechen? a. weil es Zeit; ja b. hohe Zeit dazu ist. 2) Worin soll dieser Bruch bestehen? a. darin, daß wir ablegen die Werke der Finsterniß, α. grobe, sinnliche Sünde; β. feinere, innere Sünde; b. daß wir anlegen die Waffen des Lichtes; α. ehrbarlich wandeln als am Tage, β. anziehen den Herrn Jesum Christum (oder α. bürgerliche Gerechtigkeit, β. Glaubensgerechtigkeit). —

Luther: Martert den Leib nicht über Macht mit unerträglicher Heiligkeit Wachens, Fastens, Frierens, wie die Heuchler thun (V. 14). —

Starke: Was ich inwendig bin, muß ich auswendig zeigen. Die inwendig gut sind, müssen auch eine gute Gestalt und Farbe haben (V. 13). — Quesnel: Die Zeit vergeht und die Ewigkeit rückt heran (V. 11). — Müller: Zum Anziehen gehört manches Stück, mancher Begriff; unser Christenthum ist kein Sein, sondern ein Werden; kein Sprung, sondern ein Wandel (V. 12). — Waffen des Lichts stehen einem Christen wohl an. Eins muß sein, entweder wir bekleiden uns mit Finsterniß oder Licht (V. 12). —

Spener: Lasset uns anziehen Jesum Christum. Denselben ziehen wir aber an, einmal mit dem Glauben, daß wir uns seiner Gerechtigkeit und seines Verdienstes, das er uns geschenkt hat, annehmen als unseres Eigenthums und damit allein vor Gottes Thron erscheinen. Ferner ziehen wir ihn auch an durch gottselige Nachfolge, daß wir wandeln, wie Christus gewandelt hat (V. 14). —

Lisco: Die eine Sorge für den Leib ist natürlich, daß man ihm seine Nothdurft gibt; die andere ist sündlich, wenn man sein wartet nach seinen Lüsten und Begierden (V. 14). —

Heubner: Die christliche Munterkeit (V. 11—14). Die christliche Erkenntniß der Zeit. Die Zeit des Christenthums eine Zeit des Heils (V. 11). — Es gibt viele Weckstimmen: Der öffentliche Gottesdienst — Prediger — jeder Glockenschlag — Bibel (V. 11). — Der Christ ist kein Nachtwandler, Nachtschwärmer, sondern ein Tagwandler (V. 13). — Mäßigkeit, Keuschheit, Liebe, drei große Haupttugenden (V. 13). — Schweizer: Die selige Freude über die Reformation als ein emporsteigendes Licht (Reformationsfestpredigt).

V. 11—14: Perikope am ersten Sonntage des Advents.

Heubner: Der Ruf des Christenthums ein Ruf zum Erwachen vom geistlichen Schlafe. — Der Zuruf der christlichen Wächter: 1) Es ist Tag, die Sonne ist aufgegangen. 2) Erwacht, steht auf. 3) Reiniget euch zum neuen Leben. 4) Ziehet Christum an. — Nagel: Die Weckstimme, welche die Kirche an ihrem Jahrestage an uns ergehen läßt; und zwar sagt sie uns: 1) welche Zeit es ist; 2) wozu es Zeit ist. — Kapff: Die Adventsbotschaft 1) als eine Botschaft des Heils und der Freude; 2) als eine Botschaft zur Buße und Erneuerung. — Florey: Die Adventszeit eine heilige Morgenzeit des Herzens und Lebens. — Harleß: Der Christo wohlgefällige Festschmuck. 1) Ein waches Auge, zu sehen die Nacht, die auf der Erde liegt; 2) ein erleuchtetes Auge, zu schauen den Tag, der gekommen ist; 3) ein williges Herz, zu thun, was sich am Tage ziemt. — Petri: Welche Zeit ist es für uns? 1) Aufzustehen vom Schlaf; 2) anzulegen die Waffen des Lichts. — Rautenberg: Was gehört zu dem Aufstehen vom Schlaf? 1) Die Augen recht aufzuthun; 2) das rechte Kleid anzulegen; 3) die rechten Waffen zu nehmen. — Thym; Pauli kräftige Adventspredigt: 1) Von der Adventszeit; 2) von den Adventspflichten; 3) vom Adventssegen. —

Fünfter Abschnitt: Die rechte Bethätigung des lebendigen Gottesdienstes in der Behandlung und Ausgleichung der Differenzen zwischen den Aengstlichen und den Schwachen (von der Satzung Befangenen), und den Starken (zur Rücksichtslosigkeit und Ausschreitung in der Freiheit Geneigten). Der christliche Universalismus des Gemeinschaftslebens (kein Aergerniß nehmen, kein Aergerniß geben), Kap. 14, 1 — 15, 4. A. Wechselseitige Achtung, Schonung und Anerkennung zwischen Schwachen und Starken, vom Aergernißnehmen und Richten, Kap. 14, 1—13. B. Vom Aergernißgeben und Verachten, Kap. 14, 13—15, 1. C. Wechselseitige Erbaulichkeit in der Selbstverleugnung nach dem Beispiel Christi, Kap. 15, 2—4.

A.

Kap. 14, 1—13.

Den Schwachen aber im Glauben nehmet auf und an [zieht ihn heran]; doch nicht 1
zur Aburtheilung von Beweggründen. *Der Eine glaubt so, daß er Alles kann essen 2
[φαγεῖν]; der Schwache aber isset [ἐσθίει] (nur) Gemüse [Kräuter, Pflanzenkost]. *Der, 3
welcher isset, soll den nicht verachten, welcher [ja] nicht essen mag; wer aber nicht
isset[1]), soll den, welcher isset, nicht richten. Denn Gott hat ihn angenommen [in
seine Gemeinschaft aufgenommen]. *Wer bist du, daß du einen fremdartigen [Mit-] Knecht 4
richtest? Er stehet oder fällt seinem Herrn. Er wird aber stehen, denn der Herr[2]) ist
wohl mächtig[3]), ihn aufrecht zu erhalten. *Der Eine beachtet [weiht] einen Tag vor 5
dem andern; der Andere beachtet einen jeden Tag. Ein Jeglicher werde in seinem eignen
Selbstverständniß seiner Ueberzeugung gewiß. *Wer auf den [besonderen] Tag hält, der 6
hält darauf dem Herrn zulieb, und wer nicht auf den Tag hält, der hält dem Herrn
zulieb nicht darauf[4]). Der, welcher isset, der isset dem Herrn zulieb, denn er dank-
saget Gott. Und wer nicht essen mag, der isset nicht dem Herrn zulieb, und danksaget
Gott. *Denn Keiner von uns lebt für sich selbst, und Keiner stirbt für sich selbst. 7
*Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn; darum 8
ob wir leben, ob wir sterben: wir sind [und bleiben] des Herrn. *Denn eben dazu ist 9
Christus gestorben und [auferstanden und] lebendig geworden[5]), daß er sowohl über Todte
als über Lebende herrschen sollte. *Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder 10
auch du, was verachtest du deinen Bruder? Werden wir doch Alle uns einstellen vor
dem Richterstuhl [Thron] Gottes [Christi][6]). *Denn es stehet geschrieben: So wahr ich 11
lebe, spricht der Herr: mir soll sich beugen jedes Knie, und jede Zunge soll Gott Zeug-
niß geben [preisen, Jes. 45, 23; vgl. Phil. 2, 10]. *So wird nun also ein Jeder von 12
uns Gott Rechenschaft geben. *Darum lasset uns ja nicht mehr einander richten. 13

B.

Kap. 14, 13 — Kap. 15, 1.

Darauf aber richtet euch noch viel mehr, daß Niemand dem Bruder einen Anstoß 13
gebe oder ein Aergerniß. *Denn ich weiß und bin versichert in dem Herrn Jesu, daß 14
nichts gemein [unrein] ist an sich[7]). Sondern nur, wenn Einer etwas dafür hält, daß
es gemein sei, dem ist es gemein. *Denn wenn[8]) um einer Speise willen dein Bruder 15
gekränkt wird, so wandelst du nicht mehr nach der Liebe. Richte nicht mit deiner Speise
den zu Grunde, für welchen Christus gestorben ist. *So werde denn nicht verlästert 16

1) Die Lesart ὁ δὲ μή nach Codd. A. B. C. ꝛc.

2) Κύριος A. B. C. Die Lesart θεός wahrscheinlich exegetisch.

3) Die Lesart δυνατεῖ γὰρ nach den besten Codd. gegenüber der Rec., δυνατὸς γὰρ.

4) Der Satz: καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ, fehlt allerdings außer in Codd. A. B. C.* auch im Sinait. Daher ausgelassen bei Mill und Lachm. Man hat die Weglassung aus dem Homoioteleuton erklärt (Rück., Phil. u. A.); dagegen auch die Einschiebung aus der in Betracht des folgenden Gegensatzes vermißten Vollständigkeit. Die Weglassung erklärt sich aber auch aus Rücksichten der Besorgniß, es könnte sich eine Mißachtung der christlichen Feiertage an den Satz anlehnen. Zu beachten ist, daß die beiden Gegensätze nicht parallel sind, sondern sich kreuzen. In Bezug auf den Tag geht der Aengstliche voran und es folgt der Freiere; in Bezug auf das Essen ist's umgekehrt.

5) So lesen die Codd. A. B. C. ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, auch der Sinaiticus; statt der Formen der Rec.

6) Die Lesart θεοῦ hat entschieden die besten Codd. für sich. Auch den Sinait.

7) Statt ἑαυτοῦ zu lesen αὐτοῦ.

8) Die meisten Zeugen stellen die Lesart γὰρ gegen δὲ entschieden fest.

17 [der Lästerung ausgesetzt], was euer Gut [Schatz und Vorzug] ist. *Denn das Reich Gottes
ist nicht ein Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem
18 Heiligen Geist. *Denn wer in diesem Stück[1]) Christo dienet, der ist Gott wohlgefällig
19 und werthgehalten bei den Menschen. *Demnach also lasset uns dem nachjagen, was
20 zum Frieden dient, und was zur wechselseitigen Erbauung dient. *Zerstöre nicht um
einer Speise willen das [Bau-] Werk Gottes [durch das Gegentheil des aufbauenden Ver-
halteus]. Es ist zwar Alles rein; aber ein Schädliches [Gift] ist es [Jedes] für den Menschen,
21 welcher [es] unter Anstoß isset. *Es ist edel [καλόν], kein Fleisch zu essen, noch Wein zu
trinken, noch überhaupt etwas zu thun, wodurch dein Bruder einen Anstoß bekommt
22 oder einen Anstoß nimmt oder [eben doch] der Schwachheit verfällt[2]). *Du hast den
Glaubensmuth [der dich frei macht][3]); habe ihn für dich selbst vor Gott. Selig, wer
sich nicht selbst richtet [sich selbst gegenüber zum Richter wird, gerade] an dem, was er billigt
23 [für recht erklärt]. *Der Zweifelnde aber, wenn er dennoch aß, ist [damit] gerichtet; weil
es nicht aus dem Glauben war. Alles aber, was nicht aus dem Glauben kommt, das
ist Sünde.

1 **XV.** Wir aber, die wir stark sind, sind verpflichtet, die Schwachheiten der
Schwächeren zu tragen, und nicht uns selber gefallen zu wollen.

C.

Kap. 15, 2—4.

2 Ein Jeglicher[4]) von uns[5]) wolle dem Nächsten gefallen zum Guten, was zur
3 Erbauung dient. *Denn auch Christus lebte nicht sich selber zum Gefallen, sondern
wie geschrieben steht: die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind gefallen auf mich
4 [Ps. 69, 10]. *Denn was vorher geschrieben worden, ist zu unserer Belehrung geschrie-
ben[6]), damit wir durch die [eigne] Geduld und durch den Trost der Schriften die
Hoffnung festhalten.

Exegetische Erläuterungen.

Allgemeine Vorbemerkung. Nachdem der Apostel die Pflichten der Christen, zunächst der Christen zu Rom, nach ihren verschiedenen allgemeinen Grundbeziehungen beschrieben hat: 1) als Pflichten gegen die Gemeinde, 2) in allen persönlichen Verhältnissen, 3) gegen den Staat, 4) gegen die Welt, geht er dazu über, die universelle Haltung der römischen Gemeinde sicher zu stellen, indem er das pflichtmäßige wechselseitige Verhalten zwischen den Starken (δυνατοί) und den Schwachen (ἀδύνατοι Kap. 15, 1, ἀσθενοῦντες Kap. 14, 1) feststellt.

Es ist nun zuvörderst offenbar, daß eine solche Differenz bestand. So besonders Kap. 15, 7—9. Ebenso zweitens, daß die eine Richtung eine von dem Judenthum herrührende gesetzlich ängstliche Richtung war, die andere eine mit heidnischer Bildung und Freiheit zusammenhängende freiere. Dafür spricht ganz im Allgemeinen die Verwandtschaft dieses Gegensatzes mit den Formen des Gegensatzes, welche der Apostel in den Briefen an die Korinther, Galater, Kolosser u. s. w. behandelt. Charakteristisch für den Gegensatz, wie er hier erscheint, ist Folgendes: Die Einen sind Schwache hinsichtlich des Glaubens, der Glaubensfreiheit, die Andern sind in dieser Beziehung Starke (Kap. 14, 21 u. 22). Die Einen legen Gewicht darauf, daß sie (unter nicht angegebenen Bestimmungen) kein Fleisch essen und keinen Wein trinken (V. 21) und auf gewisse Feiertage halten; die Andern wissen sich in dieser Beziehung frei, und scheinen geneigt, von ihrer Freiheit stolz und rücksichtslos auf Kosten der Gemeinschaft und der Einmüthigkeit Gebrauch zu machen. Es ist also der Gegensatz ängstlicher und weitherzig freier Gewissen (d. h. Gewissens-Urtheile). Für die Einen ist es daher auch bezeichnend, daß sie geneigt sind zum Richten, zum Aergernißnehmen; für die Andern, daß sie geneigt sind zum Verachten und so zum Aergernißgeben. Dieser Gegensatz ist so bestimmt, daß wir meinen, den Abschnitt darnach eintheilen zu sollen. Ferner ergibt sich auch daraus, daß die freiere Partei, man kann auch sagen, die pauliniſche, die entschieden überwie-

1) Ἐν τούτῳ, statt τούτοις, meist beglaubigt.

2) In den Codd. A. C. u. A. ꝛc. fehlt σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ. Wahrscheinlich ausgelassen, weil man diese Ausdrücke für Tautologie hielt.

3) Die Lesart σὺ πίστιν ἣν ἔχεις κατὰ σεαυτὸν ἔχε der Codd. A. B. C. wird auch durch den Sinait. bestätigt. Die Uebersetzungen aber mit vielen Codd. treten auf die Seite der Rez., und man kann vermuthen, daß man durch die entgegengesetzte Lesart den Glauben, von dem hier die Rede ist, noch stärker als eine subjektive Glaubensmeinung markiren wollte.

4) Das γὰρ nach ἕκαστος ist nicht beglaubigt

5) Nicht ὑμῶν, sondern ἡμῶν.

6) Das zweite Mal scheint die Lesart ἐγράφη statt προεγράφη am meisten beglaubigt zu sein.

gende war (namentlich nach Kap. 14, 1 u. Kap. 15, 1), da sie wiederholt ermahnt werden mußte, die Gemeinschaft nicht zu brechen. Wenn auch der judenchristliche Bestandtheil der Gemeinde bedeutend war, so folgt daraus doch nicht, daß der Bestandtheil an ängstlichen Gläubigen gleich bedeutend gewesen wäre.

Endlich ist es durchaus nothwendig, den Standpunkt dieser Aengstlichen sowohl von dem sehr pronoucirten (graduell gleichmäßigen, aber sachlich getheilten) Standpunkte der galatischen und der kolossischen Irrlehrer, als von dem noch minder pronoucirten, aber doch schon zum Schisma hinneigenden Standpunkte der korinthischen Petriner zu unterscheiden. Die galatischen Irrlehrer bezeichnet der Apostel Kap. 2, 4 als falsche Brüder, er schließt sie bedingungsweise von der Kommunion aus, sofern sie auf ihrem dogmatisch falschen Evangelium beharren, und die Bedingung der Beschneidung (welche zugleich die Forderung des gesetzlichen Standpunktes ist) mit zur christlichen Heilsbedingung machen wollen. Unter diesen Ebioniten können nur pharisäische, rein jüdische gemeint sein. Die kolossischen Irrlehrer sind graduell nicht minder falsche Brüder, weil sie ebenfalls mit dogmatischer Entschiedenheit den Heilsgrund fälschen, allein die Charakteristik derselben führt offenbar auf die Annahme essenischer Ebioniten, denn ihre Engelverehrung wie ihre Askese deutet auf eine Alterirung des Judenthums durch heidnische Elemente. Solche falsche Brüder gab es auch anderwärts (2 Kor. 11, 26); und die falschen Apostel 2 Kor. 11, 13 gehörten ohne Zweifel dazu in sachlichem Zusammenhang mit den galatischen Irrlehrern. Von diesen Agitatoren der dogmatischen Fälschung des Gesetzes muß man jedoch die petrinische Partei selber unterscheiden, welche zuvörderst über ethische, cultische und ascetische Besonderheiten und Neigungen zur Besonderung nicht hinaus gegangen zu sein scheint.

Noch besser stand es jedoch mit den schwachen Brüdern in Rom. Der Apostel behandelt sie so glimpflich, daß man sie offenbar nicht für entschieden ebionitische Christen, weder nach dem Grad und der Art der galatischen und kolossischen Irrlehrer, noch nach den Initien des Ebionitismus in der korinthischen Gemeinde halten kann. Er verbietet ihnen nur, von ihrem Gewissensstandpunkte aus die freieren Brüder zu verurtheilen; dagegen nimmt er ihr Gewissensrecht gegen die Freieren stark in Schutz; weder von einem Anathema, wie im Galaterbriefe, noch von einer Warnung, wie im Kolosserbriefe, noch von einer Rüge, wie in den Korintherbriefen ist die Rede, geschweige von den schweren Verurtheilungen in den Pastoralbriefen. Hätte der Apostel dem gleichen Ebionitenphantom des Dr. Baur gegenüber so verschiedene Urtheile sprechen können, so würde sein Charakter selbst für uns zum Phantom werden; d. h. nachgerade müßte sich die ganze Theologie selber in ein Phantom verwandeln.

Die Rücksicht auf das milde Urtheil des Apostels über die Schwachen in der Gemeinde zu Rom muß daher zur Orientirung für die Untersuchung dienen, von welcher Art der Standpunkt derselben gewesen sei. Verschiedene Annahmen:

1. Sie waren Judenchristen, die das Gesetz beibehalten wollten, zudem auch die gesetzlichen Festtage, Sabbate, Neumondfeste (die älteren Erklärer, Chrysost., Ambros. u. s. w., Calvin u. A.). Entgegnung des Orig.: Fleisch und Wein seien im Gesetz nicht verboten gewesen. Tholuck bemerkt, gegen solche Judaisten spreche Paulus in ganz anderem Tone. Die Aufstellung dieser Kategorie gewinnt freilich erst ihre Berechtigung, wenn man zwischen dogmatischer und ethischer Gesetzlichkeit hinsichtlich der Speise- und Reinigungsgesetze unterscheidet. Von dogmatischer Satzung kann hier aus dem oben angegebenen Grunde nicht die Rede sein.

2. Jüdisch-christliche Asketen. Beispiele von Solchen s. Thol. S. 699. Das reine Judenthum kennt aber keine eigentliche dogmatische Askese, sondern nur eine ethische und zwar 1) die der Nasiräer auf Lebenszeit; 2) die der Nasiräatsgelübde für eine bestimmte Zeit; 3) die theokratische allgemeine und spezielle Fastenordnung; 4) persönliches Fasten der Einzelnen in besonderen Lebenslagen. Von alle dem kann hier nicht die Rede sein. Eben so wenig von der dogmatischen Askese der essenisch befangenen Christen, über die sich der Apostel Kol. 2 ausgesprochen hat. Damit fällt die Ansicht von Baur u. A. Ueber die vielfache Vermengung der Annahme heidnischer Motive mit den Motiven unsrer Schwachen s. die Anführungen von Tholuck über die Neuplatoniker, die Pythagoräer und die gnostischen Ebioniten, S. 699 ff.; die zugleich mit angeführten Beispiele von jüdischen Nasiräern gehören aber nicht hierher, weil es diesen niemals einfiel, ihre Lebensweise auch Andern zuzumuthen.

3. Ethisch-soziale Motive, hervorgehend aus der Furcht vor Vermengung mit den heidnischen Opfergebräuchen. „Nach Augustin ist hier von denselben Personen wie 1 Kor. 8 die Rede, und zwar hier von solchen, welche, weil sie bei Einkäufen auf den Märkten das Götzenopferfleisch nicht hinlänglich auszusondern vermochten, sich des Fleischgenusses lieber ganz enthielten. Diese Erklärung deutet Coccej. an, sie ist in neuerer Zeit von Mich., Phil. und besonders von Neander vertreten worden, und hat allerdings bei weitem am meisten für sich." Thol. Die Schwachen hatten also nicht dogmatische, sondern ethische Motive: 1) Furcht vor dem Götzenopferfleisch; 2) vor dem Libationswein (5 Mos. 32, 38); dazu kam 3) ihr Bedürfniß, die jüdischen Feiertage noch als fromme Sitte beizubehalten, wie ja bekanntlich auch der Sabbat neben dem Sonntag erst allmählich als Ruhetag in der Kirche erloschen ist. Als Beispiele der genannten Abstinenz führt Tholuck den Daniel an (Kap. 1, 8. 12. 16.), die Esther (Kap. 4, 16), den Tobias (Kap. 1, 12), die Makkabäer (2 Makk. 5, 27). Die von demselben angeführten Steigerungen dieser Scrupulosität bei ängstlichen Juden kommen hier wohl nicht in Betracht, da diese unsern Schwachen nach der Erinnerung von Philippi sich nicht von der Speisegemeinschaft der Heiden (?) und Heidenchristen zurückzogen. Auch das Dekret Apostg. 15 wird mit Grund für die aufgestellte Ansicht angeführt. Mit Recht will sich Thol. nicht darauf einlassen, wegen des Haltens auf besondere Festtage mit Phil. zwei Parteien unter den Schwachen zu unterscheiden.

4. Verschiedene Ansichten. Nach Erasm. u. A. war Beides Motiv, sowohl die Tradition der Speisegesetze, als die Furcht vor dem Opferfleisch.

Nach Chrysost. u. A. wollten sie sich alles Fleisches enthalten, um nicht wegen der jüdischen Verschmähung des Schweinefleisches getadelt zu werden. Nach Eichhorn waren diese Leute meist heidenchristliche Asketen, welche philosophisch-asketische, besonders neu-pythagoreische Grundsätze hegten. Meyer will den „Einfluß essäischer Grundsätze" annehmen, doch so, daß sie nicht in Conflikt mit der Glaubensrechtfertigung gerathen seien; gleichwohl bestreitet er die Ansicht Baurs, die Leute seien ebionitische Christen gewesen, schon deßwegen, weil die Weinenthaltung von den Ebioniten nirgends bezeugt worden. Gegen die Ansicht Nr. 3 macht er geltend, der Apostel habe ja nicht wie 1 Kor. 8, 10 von dem sacrifiziellen Charakter des Fleisches und Weines geredet. Wie, wenn dies bei der in der römischen Gemeinde wohlbekannten Voraussetzung nöthig gewesen wäre! Ueberhaupt war hier das Objekt der Scrupulosigkeit nicht die Hauptsache, sondern die Aufstellung des Kanons, nach welcher in einer zum Universalismus besonders berufenen Gemeinde „die Schwachen und die Starken" ihre Einmüthigkeit zu bewahren haben, die Einen, indem sie nicht mit pharisäischem Richtgeist Aergerniß nehmen, die Andern, indem sie nicht in rücksichtslosem Freiheitsstolz Aergerniß geben.

A. Kap. 14, 1—13: Wechselseitige Achtung, Schonung und Anerkennung zwischen den Schwachen und den Starken. Besonders von dem Aergernißnehmen und Richten Seitens der Schwachen. Meyer V. 1—12: „Aufforderung zur Brüderlichkeit gegen die Schwachen (V. 1). Erster Differenzpunkt zwischen beiden Theilen und Ermunterung deßhalb (V. 5). Der rechte Gesichtspunkt für Beide in ihren Differenzen (V. 6), und Begründung desselben (V. 7—9); Tadel und Unerlaubtheit des entgegengesetzten Benehmens (V. 10—12)." — **Den Schwachen aber.** Das δὲ knüpft an das Vorige an, Kap. 13, 14. Nachdem der Apostel die Anerkennung der leiblichen Bedürfnisse und die Nothwendigkeit der Beschränkung ihrer Pflege ausgesprochen hat, findet er sich veranlaßt, zunächst die freier Gesinnten in dieser Beziehung zur Schonung gegen die Schwachen zu ermahnen (Mey., Phil.). Dies gilt von dem formellen Zusammenhang; nach dem sachlichen Zusammenhang mußte er ohnehin auf diese Differenz des Judenchristenthums und des Heidenchristenthums kommen (de W.), obschon sie in der römischen Gemeinde nur nach den ersten Elementen vorhanden war. — **Den Schwachen im Glauben.** Den Unkräftigen hinsichtlich des Glaubens, des Glaubensstandpunktes und seiner Consequenzen. Da wohl beide Parteien einander wechselseitig für die Glaubensschwächeren hielten, so könnte man denken, in diesem Sinne gelte die allgemeine Ermahnung beiden Theilen in dem Sinne: den, welcher euch als schwach im Glauben erscheint. Allein Paulus verleugnet seinen Standpunkt nicht; er nennt gleich weiterhin den, der sich Speisescrupel macht: ὁ ἀσθενῶν. Und dies ist wichtig; es beweist, daß der Apostel dem Starken die Freiheit, die er sich selber nimmt, sein Urtheil über die Differenzen freimüthig auszusprechen, nicht nehmen will. Zu ihrer Ueberzeugung sollen also auch die Starken stehn; sie sollen aber keine Anwendung von derselben machen gegen die Bruderliebe und Gemeinschaft. Daß er die Stärkeren zuerst anredet (doch nicht „überhaupt", wenn auch „vorzugsweise"), hat nach Thol. nicht seinen Grund darin, daß die Heidenchristen die Masse der Gemeinden bilden, sondern in dem Grundsatz des Chrysost., der schwächere Theil bedürfe stets der meisten Fürsorge. Doch bilden wohl auch paulinisch gesinnte Christen, die nicht mit Heidenchristen geradezu zu identifiziren sind, den Hauptstamm der Gemeinde. Da die beiden Theile noch in keiner Weise gespalten sind, so kann προσλαμβάνεσθε nicht geradezu heißen: nehmet auf; wenigstens nicht im Sinne der eigentlichen Communion (Erasm., Grot., Luth. u. A.); doch auch nicht, nehmet euch seiner an (Olsh. u. A.) nach Apostg. 28, 2. In der Mitte liegt der Begriff des Aufnehmens im emphatischen Sinne, des Heranziehens in einen innigen Gemeinschaftsverkehr. In solchen Differenz-Verhältnissen liegt die Gefahr der Unduldsamkeit verhältnißmäßig immer auf der mächtigeren Seite; daher stand es wohl in Rom ganz anders, wie in Galatien. Doch ermangelt der Apostel nicht, auch das Unduldsame auf Seiten der Aengstlichen anzudeuten. — Erklärungen der πίστις: 1) Der religiöse Glaube der kirchlichen Lehre (Orig., Aug., Thomas Aq., Luth., Calvin, Beza; Luth.: die lutherischen Theologen zum Theil). 2) Die moralische Ueberzeugung hinsichtlich des Erlaubten (Este, Bellarmin, Erasm., einzelne ältere protestantische Theologen, Arminianer, Socinianer). 3) Vermittelnde Erklärungen: die praktische Anwendung des Glaubens (Chrysost. u. A.); die Erkenntniß (Grot., Semler). Gegen Nr. 1 ist zu sagen (abgesehen davon, daß zwischen der Glaubenslehre als solcher und dem rechtfertigenden Glauben in seiner Lebensenergie noch ein Unterschied ist), daß der Apostel hier nicht den Gegensatz von Wahrheit und Irrthum, sondern von Zuversicht und Zweifel betont; gegen Nr. 2, daß von einer blos subjektiven ideellen Ueberzeugungstreue ohne objektive Basis der Wahrheit nicht wohl schlechthin die Rede sein kann. Daß der Apostel beiden Theilen beides zuschreibt, den religiösen Glauben wie die Ueberzeugungstreue, ergibt sich aus V. 6; daß der Schwächere gewissermaßen am starrsten an seiner Ueberzeugung hält, ergibt sich daraus, daß er der richtende Theil ist, während der andere der verachtende. Daß er sogar durch Essen mit Zweifeln wider seinen Glauben sündigen kann, sagt V. 23, und nicht minder sagt der Context, daß der Freiere durch liebloſen Mißbrauch seiner Freiheit sündigen kann wider seinen Glauben. Beide Theile also haben und üben den Glauben, indem sie ihrer Glaubensüberzeugung treu sind; die Schwachen im Glauben aber sind schwach, indem sie die volle Consequenz ihres Rechtfertigungsglaubens in traditioneller Aengstlichkeit des gesetzlichen Gewissens nicht zu ziehen wagen, um ihre religiösen Vorurtheile und Befangenheiten zu durchbrechen. Daß der Apostel diese Schwachheit nicht als eine bleibende Norm ihres Lebens anerkennt, beweist er mit der freimüthigen Bezeugung seines Standpunktes, wie mit seiner Lehre V. 14; er will aber nicht, daß die freie Entwicklung ihrer Glaubensconsequenz alterirt werde dadurch, daß die Starken sie durch Anstoßgeben entweder noch ängstlicher machen, oder zu einem frivolen Ueberschreiten ihrer Gewissensschranke verleiten. Wie also der Glaube 1 Kor. 12, 9 ein kräftiger Glaube

ist in Bezug auf das Wunderthun, so hier in Bezug auf die praktische Entwicklung des Lebens; in beiden Fällen die volle Consequenz des weltüberwindenden Vertrauens, dort gegenüber der Macht leiblicher und seelischer Verstimmungen, hier gegenüber der Macht der gesetzlichen Mißverständnisse und Vorurtheile. Mit Recht bemerkt Tholuck, daß beide Erklärungen (vom religiösen Glauben und von der Ueberzeugungstreue) einander nicht entgegen stehen. Der christlich-religiöse Glaube nach seiner praktischen Gestaltung in dem Entwicklungsgrade des Gewissensurtheils umfaßt beide Momente; wie auch die älteren Erklärer der πίστις vom Heilsglauben die certitudo conscientiae schon in der Regel mit gesetzt haben (s. Thol. S. 705); während nach der andern Seite auch mehrfach betont wird, daß von der sittlichen Ueberzeugung der an Christum Glaubenden auf Grund dieses Glaubens die Rede sei (Meyer). — **Doch nicht zur Aburtheilung.** διάκρισις heißt 1 Kor, 12, 10 und Hebr. 5, 14 Beurtheilung, Urtheil fällen. διαλογισμοί bezeichnet meist Gedanken, aber als sittliche (oder oft unsittliche) Motive, Erwägungen (Römer 1, 21; 1 Kor. 3, 20), oder auch Bedenken (Phil. 2, 14; 1 Tim. 2, 8). Demnach führt der Zusammenhang auf die Erklärung: Nicht zur Aburtheilung von Beweggründen. Nicht zu dem Zweck, oder auch zu dem Ausschlag der Sache haltet fleißigen Verkehr mit ihnen, daß die beiderseitigen Motive oder Differenzen durch voreilige Aburtheilung abgemacht werden, daß eine Richterei der verschiedenen Richtungen daraus werde. Offenbar kann das nun nicht heißen: „Nicht zum Kritisiren von Bedenklichkeiten", als Ermahnung an die Starken (Thol.). Denn der Apostel hat selbst die Bedenklichkeiten der Schwachen deutlich genug kritisirt, indem er sie als die Schwachen bezeichnet und ihnen theoretisch Unrecht gibt. Mit Recht erinnert auch Phil., der Apostel schreibe in unserem Kapitel durchgehend den Schwachen das κρίνειν zu, den Starken aber das ἐξουθενεῖν. Philippi kommt dagegen auf die Erklärung: Nehmet sie liebreich auf, so daß nicht Zweifel der Gedanken in ihnen entstehen. Dies ist aber etwas anderes als das Wort Luthers: Verwirret die Gewissen nicht. Zweifel der Gedanken mußten ja in ihnen entstehen, sogar geweckt werden, wenn man ihnen zu einem freieren Standpunkte verhelfen wollte. Aber bei der theoretischen Verhandlung sollte man sie nicht über das Maß ihrer Schwachheit hinaus forciren, ein solches voreiliges Aburtheilen sollte man aber auch auf ihrer Seite nicht aufkommen lassen. Paulus konnte den Starken wohl zumuthen, um der Schwachen willen kein Fleisch zu essen ꝛc., aber nicht, im Gedankenverkehr mit ihnen heuchlerisch ihre freiere Ansicht zu verleugnen oder meistern und richten zu lassen. Diese Accommodation mancher Einsichtigeren unter das schroffe Urtheil der Beschränkteren ist von jeher grundverderblich gewesen. So sollte aber das Maß der Möglichkeit, die Differenzen als unwesentliche Besonderungen auf gemeinsamem Grunde zu behandeln, das Maß eines recht herzhaften, aber auch recht vorsichtigen Verkehrs sein (vergl. Kap. 16, 17 u. 18). Das voreilige Aburtheilen dessen, was erst die Entwickelung des Geisteslebens mit der Zeit vermitteln kann, wird also beiden Theilen untersagt; nur wird den Starken vorzugsweise empfohlen, daß sie sich nach der schwierigen Aufgabe richten, eben weil die Andern vorzugsweise zum Richten geneigt sind. Diese Fassung wird noch verstärkt, wenn εἰς im Sinne des Resultats gefaßt wird. Unterscheiden wir freilich die zwei Fassungen: 1) zieht sie heran, aber nicht so, daß ein wechselseitiges Aburtheilen der Gedanken davon die Folge ist; 2) zieht sie heran, aber nicht um ihre Bedenken zu beurtheilen (Grotius u. A.), so müssen wir gegen 2. betonen, daß der Nachdruck auf der Modalität liegt, wie die Starken den Verkehr mit den Schwachen pflegen sollen. Mit Recht hat also Reiche das Verbot auf beide Theile bezogen, und nicht mit Unrecht hat Chrysost. das Kritisiren den Schwachen beigelegt. Daß διάκρισις auch Zweifel heißen kann (Theophyl.) kommt weiter nicht in Betracht. „Von Er., Beza, Er. Schmid ist für διαλογισμοί die klassische Bedeutung „Unterredung" angenommen worden, für διάκρισις Kampf." Also Disputationen. Die waren aber von jeher unvermeidlich, und auch Paulus hat sie nicht vermieden. — **Der Eine glaubt so.** Die Erklärung: Er ist überzeugt, Alles essen zu dürfen (πιστεύει ἐξεῖναι (Thol., Reiche u. A.) macht das Glauben zum subjektiven Dafürhalten. Es soll aber heißen: Er hat eine Glaubenszuversicht, wonach er Alles essen kann (ὥστε φαγεῖν πάντα (Fritzsche, Meyer, Philippi). Ὁ δέ. Der Apostel fährt nicht fort mit ὃς δέ, weil er zunächst den Schwachen besonders in's Auge fassen will. — **Isset Gemüse,** λάχανα. Von Meyer wird der Ausdruck premirt; etwas Symbolisches oder Hyperbolisches aber wird man ihm doch lassen müssen, z. B. die Mitbezeichnung des Brodes, der Pflanzenkost überhaupt*). Und daraus ergibt sich denn, daß dieses Gemüseessen als Charakteristicum des Schwachen gilt, was ebenso wenig buchstäblich zu urgiren ist, als daß der Starke sich auf das Essen von Allerlei legt. Sein Charakteristicum ist das satzungsfreie Fleischessen. Daher wollen auch Fr., Phil. u. A. mit dem Ausdruck nicht allen Fleischgenuß unbedingt ausgeschlossen wissen, wie Meyer. Phil.: „Einige nur mochten sich des Fleischgenusses absolut enthalten, um desto leichter die Versuchung in bestimmten Fällen zu überwinden, Andere nur in diesen bestimmten Fällen, namentlich bei den gemeinsamen Mahlzeiten, wo sich dann ihr Verhalten in der Gemeinde als auffallend markirte, Andere endlich auch bei den gemeinsamen Mahlzeiten nur da, wo sie gewiß waren, daß das vorgesetzte Fleisch Opferfleisch sei, oder doch ungewiß waren, ob es nicht Opferfleisch sei. Alle diese aber konnten sehr wohl als λαχανοφάγοι bezeichnet werden." — **Der welcher isset.** Das ἐξουθενεῖν ist das spezifische Mißverhalten dessen, der auf einem freieren Standpunkte stehend in seiner Weisheit sich selbst gefällt (Thol.: „Dünkel der Aufklärung, welcher sich bei den Heidenchristen findet, wie 1 Kor. 8"). Dagegen ist das κρίνειν das spezifi-

*) Daß er nicht das Brod nennt, sondern Gartengewächs, könnte der Exegese dienlich sein. Auch das Brod ging erst durch manche Menschenhände, das Gemüse konnte er viel leichter aus der ersten Hand haben. In diesem Sinne ward es des Schwachen Schiboleth. Also ängstliche Vermeidung der Befleckung durch Gemeinschaft mit den Heiden war sein Motiv.

sche Mißverhalten des gesetzlichen Gläubigen, und es ist nicht richtig, daß (nach Tholuck) das ἐξουθενεῖν als Spezies unter dieses κρίνειν gehört. Daß es der Apostel in unserm Abschnitt vorab mit dem Richtenden, Aergerniß nehmenden zu thun hat, ergibt sich, wie aus der Construktion des vorigen Verses, so auch aus dem vorliegenden vierten; aus dem Zusatz: Denn Gott hat ihn angenommen. Er ist in die Kommunion Gottes und Christi aufgenommen, und du willst ihn excommuniziren? Das sollen die Buchstabengläubigen immer wieder vernehmen in Bezug auf Christen von wesentlichem Glaubensgrunde. Das Merkmal dieser Aufnahme ist noch vielmehr der Friede und das Licht der Gottesgemeinschaft als die Aufnahme in die Gemeinde. Darin liegt freilich auch, daß Gott ihn in seinen Dienst genommen hat als Knecht (Vatabl.), aber nur mittelbar. — **Wer bist du.** Tholuck ist hier außer dem Zusammenhang (in Folge der Voraussetzung, das ἐξουθενεῖν sei nur eine Spezies des κρίνειν), wenn er in Abrede stellt, daß hier der richtende Schwache angeredet werde. Das σύ soll auf beide Theile gehn (auch nach Reiche und Chryſ.), wogegen Meyer und Philippi mit Recht darin eine Anrede an den richtenden Schwachen finden. Ueber das ἀλλότριον ist nicht so leicht hinwegzugehen. Es heißt nicht lediglich fremd, sondern fremdartig. Meyer u. A.: „Der nicht in deinem Dienste, sondern im Dienste eines Anderen steht. Aber im Dienste dieses Anderen steht ja auch der Richtende. Was ihn veranlaßt zu richten, ist nicht zunächst der Dünkel, daß er dieses Knechtes Herr sei, sondern daß der Knecht als ein ἀλλότριος, der manches Befremdende an sich hat, sich in seinem Dienste benimmt. Der Schwache vermißt an ihm die Weise des οἰκεῖος. — **Er steht oder fällt.** Der κύριος ist zunächst noch bildlich, der Herr des fremdartigen Knechtes. Denn um den Gedanken rein zu verstehen, muß man zunächst das Bild würdigen. Es ist das Bild eines Herrn, der mancherlei Knechte in seinen Dienst nimmt. Hat er nun auch einen aus dem Auslande, der sich wunderlich ausnimmt, das geht allein den Herrn an, der sein eigner, d. h. ausschließlicher Herr geworden ist. Das Stehen und Fallen als Ausdruck vom Gerichte Gottes (Psalm 1, 4: Luk 21, 36 ꝛc.) hat also auch die weitere bildliche Bedeutung: im Hausgericht bestehen oder nicht bestehen. Dieses Bild ist aber von vorn herein eine durchsichtige Bezeichnung des Verhältnisses, worin Judenchristen und Heidenchristen zu Christus stehen. Christus ist der Herr, ſ. V. 8 u. 9. Vgl. 1 Kor. 6, 20; 1 Petr. 2, 9. Der Dativ kann als Dativ. comm. gedacht werden, auch wenn der Herr selber der Richter ist, weil es sein Verlust oder Gewinn ist, wenn der Knecht fällt oder steht. Der Gegensatz der Erklärungen: 1) Das Bestehen oder Fallen ist richterlich gemeint vom Gerichte Gottes (Calvin, Grot. u. v. A.); 2) es ist vom Verbleiben und Nichtverbleiben im wahren christlichen Leben die Rede (Vatabl., Seml., de W., Maier, Meyer) — hat keinen vollberechtigten Sinn, da sich im religiösen Sinne das Gericht Gottes durch das Leben vollzieht. Meyer sagt freilich für Nr. 2: „Im Gerichte bestehen zu machen" (zu absolviren) ist nicht das Werk der göttlichen Macht, sondern der Gnade." Außerdem aber, daß Macht und Gnade nicht so weit auseinander liegen, kommt in Betracht, daß es sich hier um ein Bestehenmachen zunächst nicht im Gerichte Gottes, sondern im unberufenen Gerichte der Menschen (Ebionitismus, Hierarchismus ꝛc.) handelt. — **Er wird aber stehen.** Damit nimmt der Apostel den bildlichen Schleier von dem Gedanken ganz fort. Der Starke wird in seiner Glaubensfreiheit stehen bleiben. — **Denn der Herr ist wohl mächtig** (ſ. die krit. Note). Christus hält den Gläubigen aufrecht. Wollte man annehmen, die Lesart κύριος wäre exegetisch, so hätte man bei der Lesart θεός an den welthistorischen geistigen und äußeren Schutz zu denken, welchen Gott dem freieren Heidenchristenthum gegenüber dem unfreieren Judenchristenthum, der reinen Glaubensreligion gegenüber dem gesetzlich geschwächten Glauben hat angedeihen lassen. Meyer: „Nicht verbürgend, sondern hoffend sagt er's", gegen Reiche, der gesagt hat, Paulus könne die Beharrlichkeit des Starken im Glauben bei seinen freien Ansichten nicht verbürgen, daher müsse vom Aufrechthalten im Gericht die Rede sein. Besser Grot.: est bene ominantis. Es ist zu bemerken, daß der Apostel von der Zukunft des Starken in genere spricht, nicht von jedem Einzelnen, denn daß einzelne vermeintlich Starke dem Anomismus verfielen, das hat er schon früh erfahren. — **Der Eine beachtet einen Tag.** Er unterscheidet den einen Tag von dem andern und wählt ihn aus als heiligen Tag. Κρίνειν = probare. Der zweite Differenzpunkt. Von Auswählen zu Festtagen ist die Rede, nicht zu Fasttagen (Chryſ., Aug., Fr.). Gemäß der Erklärung von Fasttagen hat man auch ἡμέραν παρ' ἡμέραν erklärt: alternis diebus (die Vulg.: judicat diem inter diem; Bengel: von Bestimmung der Tage zum Almosengeben). Thol.: „wie von den Speisegeboten, so konnte auch von den jüdischen Festtagen (Kol. 2, 16), namentlich von dem Sabbath, der Judenchrist sich nicht entwöhnen, wie denn die Sabbatfeier noch bis in das fünfte Jahrhundert der Kirche vorkommt, auch in Const. ap. 25." Derselbe erinnert mit Recht daran, die Festtage seien bei den Juden nicht gerade Fasttage gewesen (ſ. auch Gal. 4, 10). — **Ein Jeder werde in seinem eignen Selbstverständniß.** Der Apostel entscheidet nicht in dogmatischer Weise, obschon er seinen Standpunkt hinlänglich angedeutet hat. Er gibt aber eine Regel an, welche unfehlbar zur Vermittelung führt. Wir können hier νοῦς nicht übersetzen: in seinem Gemüthe (de Wette), denn in seinem Gemüthe ist Jeder dieser beiden Theile gewiß. Vielmehr soll Jeder seine Gefühlsüberzeugung, wie sie zusammenhängt mit Autoritätsglauben, Parteieinfluß ꝛc. in seine eigenste, geistig vermittelte Ueberzeugung zu verwandeln suchen. Wir könnten also νοῦς hier übersetzen: in seinem Verstande, seinem Selbstdenken, seiner praktischen Vernunft, seinem vermittelten Selbstbewußtsein; derselbe Gedanke liegt in dem Ausdruck, Selbstverständniß, als bewußtes, reflektirendes Geistesleben gedacht, nach welchem der νοῦς einen Gegensatz zu der Unmittelbarkeit des πνεῦμα bildet (ſ. 1 Kor. 14, 14. 15). In dieser Richtung muß der Rationalist von dem Dogma der deistischen oder der pantheistischen Aufklärung frei werden und zur wahren Rationalität kommen; in dieser Richtung muß der Satzungsbefangene zwischen dem Gesetz des Geistes und dem Gesetz des Buchstabens unterscheiden lernen; in dieser Richtung müssen beide Theile frei werden vom Vorurtheil,

dem Fanatismus und der Phrase, um sich zuvörderst duldsam zu verstehn und weiterhin friedsam zu verständigen. — **Wer auf den Tag hält.** Unser Vers ist ein Leitstern, nach welchem Jeder in seinem Geistesleben seiner Ueberzeugung gewiß werden soll. Je mehr einer seine Meinung religiös zu heiligen, vor den Herrn zu bringen, in Danksagung zu verwandeln sucht, desto mehr muß er dazu kommen, im Lichte Gottes Wahres und Falsches zu unterscheiden. — **Dem Herrn zu lieb.** Der κύριος ist Christus (Meyer, Phil. u. A.); von Vielen auf Gott gedeutet, wogegen V. 9 Meyer: dem Herrn zum Dienste. Jedenfalls soll doch ein Dienst im weiteren Sinne gemeint sein; seinem Herrn zu Ehren (s. 1 Kor. 10, 31). Beweis: Denn er danksaget. Das Tischgebet (Matth. 15, 36; 26, 26 ꝛc.) ist ein Beweis, daß er mit frommem Sinn und gutem Gewissen seine Speise und seinen Genuß Gott zum Dankopfer weiht. — **Und wer nicht essen mag.** Wer sich des Fleischgenusses enthält. Auch er danksagt für sein spärliches Mahl. — **Denn Keiner von uns.** Der Apostel bezeichnet die allgemeine Basis des Gedankens, daß der Christ isset oder auch nicht isset für den Herrn. Dies beruht nämlich darauf, daß wir überhaupt da sind, daß wir leben und sterben für den Herrn. Meyer sagt mit Recht: In ethisch-telischem Sinne ist der Dativ zu fassen. Dieses telische εἰς αὐτόν hängt freilich immer mit einem δι' αὐτοῦ und ἐξ αὐτοῦ zusammen; obwohl unmittelbar die objektive Abhängigkeit von Christo (Rückert, Reiche) nicht gemeint ist, und im absoluten Sinne diese Bestimmungen sämmtlich durch Christum auf Gott gehen. — **So sterben wir.** Auch das Sterben des Christen ist ein Weiheakt zur Verherrlichung Christi (Bengel: eadem ars moriendi, quae vivendi). — **Darum ob wir leben.** Dieser Satz dient nun nicht blos zur Begründung des Vorigen (wir essen oder essen nicht), sondern auch zur Erläuterung und Veranschaulichung desselben. Dem Essen und Nichtessen liegt die stärkere Form, der stärkere Gegensatz: das Leben und das Sterben zum Grunde. Beide aber fallen darin zusammen, daß wir des Herrn (ihm angehörig) sind. — **Christus gestorben und lebendig.** Die telische Bestimmung des Todes und der Auferstehung Christi dient hinwiederum zur Grundlage dafür, daß wir dem Herrn leben und sterben. Das ἔζησε soll hier wie Offenb. 2, 8 das Aufleben Christi zum ewigen Leben bezeichnen, daher ist das ἀνέστη übergangen (s. die krit. Note). Olshausen hat das ἔζησε vom irdischen Leben Jesu verstehen wollen (also ein Hysteron proteron angenommen). Damit würde allerdings eine Gleichförmigkeit gebildet mit dem Satz: wir leben oder wir sterben, aber eine Ungleichheit hervorgerufen im Verhältniß zu dem Folgenden. Auch hebt Meyer mit Recht hervor, daß die κυριότης des Herrn auf seinen Tod und seine Auferstehung gegründet wird. Es ist aber der telischen Bestimmung der Herrschaft Christi gemäß, daß der diesseitige Gegensatz: Lebende und Todte hinter den jenseitigen Gegensatz: Todte (im Akt des Sterbens und im Scheol) und Lebendige, durch welchen er bestimmungsgemäß begründet ist, zurücktritt. — **Daß er sowohl über Todte.** Es ist nun nach Meyers Erinnerung nicht die Absicht, die Wirkungen des Todes und des Auflebens Christi als getheilte auf die Todten und auf die Lebenden zu beziehen (siehe dessen Note S. 396). — **Du aber, was richtest du.** Das σύ ist hier der Herrschaft Christi über Todte und Lebendige entgegengesetzt, wie oben dem fremdartigen Knecht; dieser aber wird nun als Bruder bezeichnet. Um aber seine vermittelnde Stellung festzuhalten, redet der Apostel nach dem Schwächern auch hier schon den Stärkeren an: **Oder du, was verachtest du.** Auch hier wie bei der Aufrechthaltung des Stehenden V. 4, und der Danksagung V. 6 geht der Apostel auf die höchste Causalität zurück (s. die krit. Note). — **Wir werden uns Alle einstellen,** hintreten müssen vor den Richterstuhl Gottes selbst, den Christus als der Herr verwalten wird (Kap. 2, 16; Apostg. 17, 31; vergl. Matth. 25, 33; Apostg. 26, 6). Das Richten über den Bruder greift also erstlich in das Herrscheramt Christi ein und greift zweitens dem Richterstuhle Gottes vor. — **Denn es stehet geschrieben.** Jes. 45, 23. Ueber die freie Gestalt des Citats nach dem Gedächtniß und der Sept. s. Phil. S. 571. Daß ἐξομολογεῖσθαι mit dem Dativ, loben heißt (Röm. 15, 9; Matth. 11, 25 ꝛc.), darüber s. Thol. S. 719 Meyer S. 397. Es ist jedoch wohl die spezielle Art des Lobes gemeint, das nach einem abgeschlossenen göttlichen Walten nach einer bestimmten Entscheidung eintritt (s. Phil. 2, 11). Thol. sagt: „Jes. 45, 23 spricht nicht von dem Erscheinen der Christen vor dem Richterstuhle Gottes, sondern von dem allgemeinen demüthigen Abhängigkeitsbekenntnisse der Menschheit vor Gott." Damit wird das Moment der zukünftigen Zeit, das Eschatologische, was jedenfalls auch in der Stelle des Jes. liegt, ohne Grund verwischt. Etwas besser Mey.: „Bei Jes. versichert Gott eidlich, daß alle Menschen (auch die Heiden) ihm anbetend huldigen würden. Diesen den messianischen Sieg verheißenden, weil den allgemeinen Sieg der Theokratie verheißenden Gottesspruch faßt Paulus hier nach der besondern und letzten Erfüllung, welche er bei dem allgemeinen Weltgericht haben werde." — Daß schon die prophetische Stelle selbst mit der Heilszukunft Christi auch die eschatologischen Verhältnisse zusammenfaßt, ergibt sich aus der bestimmten Aussicht, daß alle Kniee sich Jehovah beugen sollen ꝛc. (s. Phil. 2, 10. 11). — **So wird nun also ein Jeder.** Darin liegt der Grund für die folgende Ermahnung: **Ja nicht mehr einander richten.** Der Apostel faßt hier beide Theile zusammen und bahnt sich damit den Uebergang zu der folgenden Vermahnung der Starken.

B. Kap. 14, 13—Kap. 15, 1. Vom Aergerniß-geben und Verachten. „Ermahnung an die Starken" insbesondere. Das κρίνατε. Der Apostel gebraucht dasselbe Wort in veränderter Bedeutung, um den Gegensatz gegen das Richten durch diese Antanaklasis noch mehr zu pointiren. Die Erwägung des zukünftigen Gerichts soll die Gläubigen besonders bewegen, sich darauf zu richten oder darauf zu halten, daß Keiner ein Aergerniß gebe (s. Matth. 18, 6 ff.). Meyer: „Das sei euer Urtheil". — **Einen Anstoß oder.** Daß die Ausdrücke πρόσκομμα und σκάνδαλον in der Regel im metaphorischen Sinne als Synonyme behandelt werden, daraus folgt noch nicht, daß wir auch hier eine „Verbosität im Interesse der Sache" (Meyer) anzunehmen hätten. V. 21 lesen wir sogar drei Bezeichnungen: προσκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ. Auch hier freilich findet Meyer mit Anderen in der dreifachen Bezeichnung nur den Ausdruck

der Inständigkeit der Sache. In sachlicher Beziehung kommt aber die zwiefache Wirkung des Aergernißgebens in Betracht. Der Anstoß wird entweder ein Anlaß, daß der ängstliche Bruder sich verbittert und noch mehr in seiner Befangenheit verhärtet, oder daß er in frivoler Weise ohne Verständniß des Prinzips der Freiheit sich frei macht, nach unserer Stelle also mit inneren Gewissensbedenken Fleisch isset. Den ersten Fall deutet der Apostel V. 15 an, den zweiten V. 23. Die Anwendung verschiedener an sich synonymer Ausdrücke zur Bezeichnung dieses Gegensatzes lag nahe, und V. 21 scheint der Apostel sogar die drei Fälle: einen Anstoß bekommen nach vorwärts, oder nach rückwärts, oder doch in der Schwachheit bestärkt werden, zu unterscheiden. Auch heute noch verzweigt sich der Anstoß, den die Juden am Christenthum nehmen, in die beiden Fraktionen der äußersten Gesetzlichkeit und des verwilderten Liberalismus. Das τιθέναι veranlaßt, auf den ursprünglichen Sinn der Wörter zurückzugehn (s. die Lexica). — **Denn ich weiß und bin versichert.** Er weiß das schon als ein alttestamentlicher Monotheist, welcher weiß, daß Gott der Schöpfer aller Kreatur ist (1 Tim. 4, 3. 4; 1 Mose 1, 31). Er hat aber auch die feste Versicherung davon in der Gemeinschaft Christi, vermöge des Rechtfertigungsglaubens in seinem Geiste. Calov: libertate a Christo parta. Ein Bewußtsein um den Ausspruch Christi Matth. 15, 11 ist dabei eher wahrscheinlich als in Abrede zu stellen; jener Spruch ist aber dann nicht in gesetzlichem Sinne die Basis seiner Freiheit (vgl. auch 1 Kor. 8, 8; Kol. 2, 14—16). — **Gemein;** κοινόν, profan, unrein im religiös-gesetzlichen Sinne (s. das Bibelwerk, Mark. S. 65 u. Matth. S. 218). Das levitisch Unreine war freilich auch jetzt noch ein Typus des im realen geistigen Sinne Gemeinen oder Unreinen (Hebr. 10, 29). — **An sich,** δι' αὑτοῦ, nicht nach Lachmanns Lesart δι' αὐτοῦ. An sich selber, seiner Natur nach, im Gegensatz gegen die ökonomische Ordnung, die sittliche Convenienz, oder das natürliche Gefühl oder Gewissen des Genießenden. „Der Apostel gehört selbst zu den Starken (vergl. ἡμεῖς Kap. 15, 1 und 1 Kor. 9, 22)." Thol. Er unterscheidet sich aber auch wieder von den gewöhnlichen Starken darin, daß er als mitbestimmenden Factor das Gewissen und die Rücksicht auf die brüderliche Gemeinschaft, oder die Sitte mit in Anschlag bringt. — **Dem ist es gemein.** Mit Nachdruck. — **Denn wenn um einer Speise willen.** Die schwächer beglaubigte Lesart εἰ δέ scheint auf den ersten Blick die angemessenste; die Lesart εἰ γάρ scheint aber darauf hinzutreiben, daß auch der Starke, welcher weiß, daß eine Speise dem schwachen Bruder gemein dünkt, sich durch das Essen derselben zu dessen Aergerniß gemein macht. Wenn um einer Speise willen. Die Schwierigkeit, welche der Ausdruck λυπεῖται veranlaßt hat, erklärt sich daraus, daß man die beiden Arten des Aergernisses nicht gehörig unterschied. Hier ist zuvörderst von demjenigen Aergerniß die Rede, welches darin bestand, daß der Schwache an dem Fleischgenuß des Starken Anstoß nahm. Thol.: „λυπεῖν nach neutestamentlichem Sprachgebrauch: betrüben", daher von den Auslegern = σκανδαλίζεσθαι genommen (Orig.). Aber wer an dem Essen Anstoß nahm, würde der sich dadurch zur Nachahmung haben verführen lassen? Nach dem Apostel allerdings der Eine wohl, der nämlich, welcher unter Anstoß dennoch aß, der Andere aber nicht, dieser verbitterte sich, fühlte sich gekränkt, sowohl durch den vermeintlichen Uebermuth als auch durch die Rücksichtslosigkeit des Starken. „Eine solche Betrübniß, sagt Phil., wäre aber doch schon der Anfang des vom Apostel verbotenen Richtens, welche er also nicht zur besonderen Berücksichtigung empfehlen würde." Das Betrübtwerden eines Befangenen selber schon der Anfang des Richtens? Die subjektive Berechtigung dieser Betrübniß verkennend will Phil. nach Elsner das λυπεῖν in der bei den Klassikern öfter vorkommenden Bedeutung: beeinträchtigen, beschädigen, verstehen. Dagegen macht Meyer den neutestamentlichen Sprachgebrauch geltend und versteht den Ausdruck von sittlicher Kränkung, Beleidigung des Gewissens mit Bezug auf Eph. 4, 30. Grotius u. A. haben das Wort gedeutet auf die durch den Vorwurf der Beschränktheit verursachte Betrübniß. Als ein Einzelmoment kommt allerdings der Vorwurf der Beschränktheit, welcher in dem rücksichtslosen „Essen" liegt, mit in Betracht, ist aber nicht die Hauptsache. — **So wandelst du nicht mehr.** Indem der Aergernißgebende die Liebe verletzt, macht er sich auch selber gemein. — **So richte nicht mit deiner Speise.** Vgl. 1 Kor. 8, 10. 11. Aus dieser Analogie (des 1. Kor.) folgt aber nicht, daß der Bruder in allen Fällen nur durch unfreies, frivoles Mitessen auf den Weg der Gewissensuntreue geführt und dadurch in die Gefahr, oder selbst in den Rückfall an die ἀπώλεια gestürzt werde. Die Verbitterungen des in die Satzung Zurückfallenden führen auf dem Wege des Fanatismus ebenso sicher der ἀπώλεια entgegen, wie die Laxheiten auf dem Wege des Anomismus. „Von Anlaß zum Abfall vom Christenthum (Theophylakt, Grotius ꝛc.) ist keine Rede", sagt Meyer. Kann es denn für den Christen ohne wesentlichen Abfall vom Christenthum einen Rückfall in die ἀπώλεια geben? Beng.: ne pluris feceris tuum cibum, quam Christus vitam suam. — **So werde denn nicht der Lästerung.** Was ist das Gut, wovon der Apostel redet, und in wiefern wird es der Verlästerung ausgesetzt? Erklärungen: 1) τὸ ἀγαθόν ist die christliche Freiheit („in Bezug auf den Speisegenuß"), Orig., Thom., Grot. u. A., Tholuck mit Bezug auf 1 Kor. 10, 29. 30. Offenbar ist dann die Beziehung auf den Speisegenuß doch nur eine zufällige Consequenz der christlichen Freiheit in ihrer allgemeinen Bedeutung. De W. und Phil. erinnern dagegen, hier sei nicht die Rede von dem Besitzthum einer einzelnen Partei, sondern der ganzen Gemeinde. Tholuck aber antwortet treffend: „Diese Freiheit war objektiv der ganzen Gemeinde erworben". Daher spreche auch die Lesart ἡμῶν nicht gegen diese Erklärung. 2) Theodoret, de W., Phil.: der Glaube. 3) Das Reich Gottes V. 17. Allerdings ist V. 17 Explikation von V. 16, aber es ist hier das Reich Gottes als Schatz und Genuß des Glaubens beschrieben, und da ist das erste Moment: Gerechtigkeit durch Christum = Freiheit von den menschlichen Satzungen, s. Gal. 5, 1. Einverstanden sind die Erklärungen darin, daß vom christlichen Gut κατ' ἐξοχήν die Rede ist. Und dieses Gut muß ja objektiv das Evangelium genannt werden, subjektiv der Glaube, oder nach der Zusammenfassung beider Momente das Reich Gottes. Es verdunkelt den Text, wenn man diese Dinge

mit aut, aut auseinander reißt. Daß aber der Apostel von diesem Gut beziehungsweise redet, wie es sich darstellt in der Glaubensfreiheit der neuen Menschheit, ist nicht zu verkennen. Indem nun die ängstlichen Judenchristen, zumal die Juden, den Mißbrauch der Freiheit mancher Christen sahen, wurden sie der Gefahr ausgesetzt, mit diesem Mißbrauch der Freiheit auch die Freiheit selbst und das Evangelium selbst zu schmähen und am Ende zu lästern, nach einer ähnlichen Confusion des Fanatismus, wie sie heutzutage noch darin hervortritt, daß man die Reformation mit der Revolution, mit der münsterschen Schwärmerei, mit dem Sektenwesen und dem Abfall vom Christenthum zusammen wirft. Daß solche Lästerungen auch bei der größten Vorsicht nicht zu vermeiden sind, hat schon Paulus bitter genug erfahren; um so mehr fand er es durch die Weisheit und Liebe geboten, die Freien zu dem rechten Gebrauch der Freiheit zu ermahnen. Es ist aber auch nicht an die Verlästerung der christlichen Freiheit für sich allein zu denken, abgesehen von ihrem Prinzip, dem Glauben. Diese eine Lästerung der Christen gegen Christen mußte dann die andere zur Folge haben, daß die Heiden das Christenthum wegen der Zwietracht lästerten, und die Stolzesten etwa darüber spotteten, daß die Christen über Essen und Trinken stritten, wie wenn diese Dinge die wesentlichen Güter des Himmelreichs wären. Letzteres Moment ist die Erklärung des Coccejus. — **Denn das Reich Gottes ist nicht.** Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, vorgebildet durch die alttestamentliche Theokratie, ist die durch Christum gestiftete und von ihm verwaltete Herzensherrschaft Gottes, das himmlische Lebensgebiet, in welchem Gottes Wort und Geist das Regiment führt, und dessen Organ auf Erden die Kirche ist. Auch hier mischt Meyer die Parusie ein: es ist „auch hier nicht etwas Anderes als das Messiasreich, dessen Errichtung mit der Parusie eintritt". — **Es ist nicht ein Essen.** Darin besteht nicht sein Wesen. Meyer: „Die sittliche Bedingung seines (künftigen!) Wesens beruht nicht darin." — **Gerechtigkeit, Friede und Freude.** Mit Recht eifert de Wette gegen die Verflachung, welche eine Reihe von Exegeten von Chrysost. bis auf Meyer (unter Andern auch Grot., Fr.) über diese Worte verbreitet hat, indem hier nur von sittlichen Tugenden die Rede sein soll. Bei Meyer steht dann natürlich wieder die „Rechtbeschaffenheit" an der Spitze. De Wette will diese Begriffe im vollen Sinne. Daher verbindet er die dogmatische Fassung (Calvin, Calov. u. A.) mit der ethischen. Sonach ist die Gerechtigkeit zuvörderst die Rechtfertigung, der Friede, vor allem die Gemüthsruhe, und die Freude in dem Heiligen Geist Freude des Gemüthes, die im Heiligen Geiste ihren Grund hat. In sofern aber hier nicht sowohl von den Tugenden des Reiches Gottes die Rede ist als vielmehr von seinen Gütern, muß die dogmatische Fassung als die Hauptsache betrachtet werden. In Beziehung auf die konkrete Veranlassung könnte man sagen: a) mit der Gerechtigkeit in Christo ist gesetzt die Freiheit von den Gesetzlichkeiten; b) mit dem Frieden und Friedensgeist das brüderliche Maßhalten und Schonen im Gebrauch der Freiheit, und c) mit der Freude im Heiligen Geiste der Trieb, auch die gesellige Freude durch die rechte Stimmung zu pflegen. S. Kap. 15, 13, mit Grund von Tholuck für die religiöse Fassung der drei Bestimmungen angeführt; 1 Thess. 1, 6; Phil. 3, 1; 2 Kor. 6, 10. Grot. u. A. haben die Freude transitiv gedeutet, vom Freude stiften, und diese Wirkung ist allerdings dem Gemeinschaftstrieb der christlichen Freude, den sie vom Himmel her hat, („siehe ich verkündige euch große Freude") völlig eigen; nur ist dieses Moment nicht Haupt- und Grundgedanke. — **Denn wer in diesem Stück.** *Ἐν τούτῳ* soll nach Meyer heißen: dem gemäß, d. h. dem vorhin angegebenen Verhältniß gemäß; Tholuck passender: hierin. Gemeint ist die Wahrnehmung des Gegensatzes zwischen dem Innerlichen und Wesentlichen und dem Unwesentlichen und Aeußerlichen im Reiche Gottes, und die Pflege des Ersteren. In sofern ist *ἐν τούτῳ* viel stärker als *ἐν τούτοις*. Wer in der Wahrnehmung dieser Regel des Neuen Bundes mit reinem Beweggrunde Christo dient, der hat den zwiefachen Segen, daß er Gott wohlgefällig ist, und bei den Menschen geschätzt. Zunächst sind unter diesen Menschen freilich die Besseren unter den Dissentirenden gemeint, denn eigentliche streitsüchtige Parteimenschen werden am meisten durch ein friedensreiches Glaubensverhalten erbittert. — **Was zum Frieden dient.** Das *διώκειν* hier im Gegensatz des Treibens der Parteiaufregungen. Die Erbauung umfaßt immer zwei Momente, dem Bilde gemäß, wonach die Gemeinde ein Tempel Christi ist: 1) die Einordnung in die Gemeinschaft Christi durch Erweckung, Belebung, Zubereitung der Steine; 2) die Einordnung in die Gemeinschaft der Gemeinde durch Förderung des Wesentlichen und Moderation in der Ausübung des Charisma dem Geiste der Demuth und Selbstverleugnung gemäß, s. 2 Kor. 10, 8; 13, 10 u. a. Stellen. In diesem Sinne sollen alle einander erbauen. — **Zerstöre nicht um einer Speise willen.** Statt aufzubauen, reißt der Rücksichtslose nieder. Das *καταλύειν* und *λύειν* ein bezeichnender Ausdruck dafür. Unter dem Essenden kann freilich nur der Schwache gemeint sein (nach Chrysost., Luther u. A.), nicht nach der Erklärung der Meisten (Calvin, Grot., de W. u. A.) der Starke. Die Anrede ist aber an den Starken gerichtet. Zerstöre nicht wegen einer Speise, d. h. mit deinem rücksichtslos freien Genuß, das Bauwerk Gottes, indem du den Bruder durch das *πρόσκομμα*, das du ihm gibst, verleitest, gegen sein Gewissen zu essen. Denn erstlich heißt es concedirend: es ist zwar Alles rein; zweitens wird der mit (genommenem, nicht gegebenem) Anstoß seines Gewissens Essende als ein Beschädigter dem Niederreißer, welcher ihm den Anstoß gegeben hat, gegenüber gestellt; dazu kommt drittens der ganze Zusammenhang. Unter dem (Bau) Werk Gottes hat man den christlichen Glauben verstanden, die *σωτηρία*, die Ausbreitung des Christenthums, Meyer u. A. den Christen als solchen; es ist aber hier mit der *οἰκοδομή* offenbar die Glaubensgemeinschaft bezeichnet. Zu *κακόν* ist einfach aus dem Vorigen zu ergänzen: Jedes, was an sich rein (Meyer). *Κακόν*, schädlich, in diesem Falle, weil es nicht nur eine Sünde für ihn ist, sondern ihn auch in die verderbliche Richtung der Frivolität hinein verleitet, s. V. 15. — **Es ist edel, kein Fleisch.** Luth. u. A. nehmen *καλόν* fälschlich comparativisch in Beziehung zu *ἐν ᾧ*. Wahrscheinlich, um das scheinbar allzu starke Wort zu mildern. Die Milderung liegt in dem *καλόν* selbst, wie es

ein höheres, freieres Maß der selbstverleugnenden Liebe bezeichnet. Das ἐν ᾧ will Tholuck wie Andere mit Beziehung auf 1 Kor. 10, 31 ergänzen mit ποιεῖν, was allerdings näher liegt als eine Ergänzung mit φαγεῖν ἢ πιεῖν. Den hier aufgestellten Grundsatz der selbstverleugnenden Liebe, nach welchem Paulus selber lebte (s. 1 Kor. 8, 13), will derselbe, wie de W. richtig bemerkt, hier nicht als eigentliches Gebot aufstellen. Ueber die drei Ausdrücke προσκόπτει u. s. w. s. die Erklärung von V. 13. — **Du hast den Glaubensmuth.** Tholuck: „Der Stärkere will sich auf seinen Glauben steifen — wohl, aber er soll nicht damit hervortreten." D. h. nicht in lieblosem praktischen Verhalten damit hervortreten; mit seiner Glaubensüberzeugung dagegen soll er nicht hinter dem Berge halten. — **Habe ihn für dich selbst.** Darin liegt nicht nur eine Beschränkung für den Starken, sondern auch eine Ermäßigung des vorhin aufgestellten Grundsatzes V. 21. In seinem Privatleben oder da, wo er dem Bruder kein Aergerniß gibt, mag er seines Glaubens auch leben, aber nach dem Maßstab, daß er sich Gottes Angesicht gegenwärtig halten kann. Tholuck erklärt das ἐνώπιον τ. θεοῦ von der Danksagung. Das σὺ πίστιν ἔχεις wird von Meyer mit Calvin, Grot. 2c. fragend genommen; von Tholuck mit Luth., Fr. u. A. concessiv, was dem Zusammenhang entspricht. — **Selig, wer sich selbst.** Luther: „Selig ist, der ihm selbst kein Gewissen macht in dem, das er annimmt." So auch Meyer; Phil. mit Beziehung auf V. 5: ἕκαστος 2c. Allein eine einfache Seligpreisung des Starken gegenüber dem Schwachen ist hier nicht zu erwarten, um so weniger, da gleich weiterhin von einem sündhaften Essen des Schwachen im Zweifelmuth, was doch der Starke durch seinen Anstoß veranlaßt hat, die Rede ist. Der Satz macht also aufmerksam auf den Unterschied zwischen der theoretischen Ueberzeugung und einem rücksichtslosen Handeln nach derselben. „Selig, wer sich nicht nach seinem Gewissen praktisch mißbilligen muß in dem, was er nach seiner theoretischen Ueberzeugung billigt." Man kann keine vollkommene Ueberzeugung des praktischen Rechtthuns haben, wenn man von der theoretischen Ueberzeugung des Glaubens eine falsche Anwendung macht gegen die Liebe, s. 2 Kor. 8, 9—12; 1 Kor. 9, 19; 10, 23. Gleichwohl sagt der Apostel κρίνων nicht κατακρίνων (wie die Meisten erklären), weil der Christ bei der unbewußten falschen Anwendung eines richtigen, selbst heiligen Prinzips nicht so verderblich sündigt, wie derjenige, welcher sich durch sein Handeln gegen seine religiöse Ueberzeugung selbst verschuldet. In dem Schwachen ist zwar neben dem aufkeimenden Prinzip des Glaubens das Gesetz nicht berechtigt mehr, aber so lange es ihm gilt neben dem Glauben, darf er nicht dagegen frevelu. Nicht durch Verwegenheiten, sondern durch gereifte Ueberzeugung soll man frei werden. — **Der Zweifelnde aber.** Mit dem Akt, daß er gegessen hat, ist er zugleich geschlagen und gerichtet, κατακέκριται, vergl. Joh. 3, 18. Meyer: „Die faktische Selbstverurtheilung (Chrysost., Theod., Grot. u. M.) müßte näher bezeichnet sein." Zwischen Selbstverurtheilung und faktischer Selbstverurtheilung ist aber ein großer Unterschied. Wenn: die Erklärung: „dem göttlichen Strafurtheil verfallen" nicht sagen will: bereits dem jüngsten Gerichte verfallen, so muß sie sich selbst dahin expliciren, daß ein Gottesurtheil über seinen verdammlichen (nicht verdammten) Zustand in seiner That selbst eingetreten ist, welches er selber in seinem Gewissen am besten empfinden muß, weil die Thatsache seines Zweifelns ihm selbst doch mehr als Andern bewußt ist. — **Weil es nicht aus dem Glauben war.** Nämlich, daß er aß. — **Alles aber, was nicht aus Glauben.** Als abschließende Sentenz zu lesen, nicht als Erläuterung zum Vorigen: weil aber Alles, was nicht aus dem Glauben kommt u. s. w. — Entgegengesetzte Erklärungen: 1) Augustin u. v. A., Calov. 2c., was nicht aus dem christlichen Heilsglauben kommt. Die Consequenz ist dann der Satz: Das ganze Leben der Ungläubigen ist Sünde, auch ihre Sittlichkeit, die Tugenden der Heiden u. s. w. (Formula Conc. 700: wo jedoch das peccata sunt ermäßigt wird mit peccatis contaminata.) 2) Der sittliche Glaube, „die moralische Ueberzeugung von der Rechtheit der Handlungsweise", de Wette, Reiche, Meyer nach Chrysost. u. A. Ohne Zweifel ist sich aber Chrysost. des Zusammenhangs zwischen der Forderung des Heilsglaubens und der subjektiven Ueberzeugung mehr bewußt geblieben als manche moderne Erklärungen mit ihrer Ueberzeugungstreue. Selbst Grotius spricht nicht von der Ueberzeugung, sondern vom Gewissen. Peccatum est, quidquid sit, conscientia non adstipulante. Es kann kein verkehrtes Gewissensurtheil geben, dem nicht das Gewissen selber widersprechen müßte, mithin auch keine abstrakt subjektive Ueberzeugungsgewißheit ohne objektiven Grund. Das Gewissen selbst aber stimmt mit Gottes Gesetz, wie das Gesetz mit dem Evangelium und seinem Glauben. Sonst wäre ja auch die Welt in subjektivistisches Auseinanderfallen unrettbar verloren. Wie wollte man den Irrenden beikommen, wenn sich die Wahrheit nicht an ihrem Gewissen bezeugte? Wir haben demnach bei der Erklärung Nr. 2 zu unterscheiden subjektive Ueberzeugung in dem gewöhnlichen Sinne und Gewissen, s. Kap. 2, 14. 15. Bei der Erklärung Nr. 1 ist zu unterscheiden a. zwischen dem Glauben an ein dogmatisches System und dem Heilsglauben selbst; b. zwischen dem entwickelten Heilsglauben und seinen Anfängen unter der gratia præveniens, dem Thun der Wahrheit im Leben der Aufrichtigen, Joh. 3, 21. Daß der Apostel ein solches Thun hier nicht als Sünde bezeichnen will, ergibt sich aus Kap. 2 klar genug. Damit wird er andererseits ein solches Thun auch nicht als sündlos bezeichnen, denn bis zur bewußten Versöhnung oder Vollendung des Gewissens befindet sich auch der bessere Mensch in einem innerlichen Dunkel und Schwanken über seine Wege, und auch seinen besseren Handlungen sind selbstsüchtige Motive beigemischt. Zuvörderst redet aber auch der Apostel hier nur von dem Gegensatz im Leben der Christen. Christen müssen ihres Meinens wie ihres Thuns im Lichte der Wahrheit sich bewußt werden. Auch Phil. hat den Zusammenhang zwischen Nr. 1 und Nr. 2 hervorgehoben, kommt aber auf einen mittelbaren Augustinismus zurück, indem er der Forderung, daß die Zuversicht der Gottgemäßheit einer Handlung Resultat des Heilsglaubens sein müsse, das Urtheil gegenüber stellt, alles Handeln sei Sünde, welches nicht diesen Heilsglauben zu seinem letzten Quell und Ursprung habe (S. 584). Besser würde es

heißen, welches nicht das Hineinleuchten des Logos in das Gewissen zum Ursprung habe. Es ist schon mißlich, wenn man die Gläubigen als fertig betrachtet, aber noch mißlicher, wenn man von diesen nur fertige Ungläubige unterscheidet. S. die Erl. zu V. 1. Ueber die Ansicht Augustins s. noch Reiche, II, S. 489.

Ueber die hier in einzelnen Codd. noch folgende (vom Schluß herübergenommene) Doxologie s. die Einl. V. 27. Ebenso über die Anfechtungen, welche die beiden Schlußkapitel erfahren haben. Näheres bei Meyer S. 404 ff.

Kap. 15, 1. **Wir aber, die wir stark sind.** Hinsichtlich der Ueberzeugung steht der Apostel auf Seiten der Starken, s. Kap. 14, 14. 20; 1 Kor. 8, 4. — Nachdem der Apostel gezeigt hat, was die Starken zu meiden haben, zeigt er nun, was ihnen vielmehr den Schwachen gegenüber als Pflicht obliegt. Im natürlichen Leben wird das Schwache durch das Starke vielfach niedergedrückt, vergewaltigt; im Reiche des Geistes dagegen ist mit der Stärke schon die Bestimmung und Pflicht ausgesprochen, die Schwachheiten der Schwächeren zu tragen. — **Ihre Glaubensschwachheiten.** Diese sind allerdings eine Last und so eine Hemmung für den Fortgang der Starken; allein um die Schwachen mitzunehmen, müssen sie ihre Schwachheiten auf sich nehmen; wie dies Gesetz ist bei einem Reisezug. Das Tragen besteht aber nicht blos im Dulden, sondern vielmehr noch im Schonen. — **Uns selber gefallen.** *Ἀρέσκειν*, s. Gal. 1, 10. Tholuck bezeichnet das fortführende *δὲ* als ein Merkmal, daß die Kapiteleintheilung mit Unrecht bei diesem Verse gemacht worden.

C. Wechselseitige Erbaulichkeit in der Selbstverleugnung nach dem Beispiel Christi, Kap. 15, 2—4. — **Ein Jeglicher von uns.** Hier faßt also der Apostel beide Parteien zusammen. Bengel: bonum (*ἀγαθόν*) genus, aedificatio species. Es heißt zunächst *εἰς*, dann *πρός*. Dadurch, daß Einer den Andern fördert im Guten, soll er seine Erbauung, seinen Sinn für die Gemeinschaft des Guten fördern. Das Gute, welches hier zunächst gemeint ist, ist die selbstverleugnende Liebe, die sich einschickende Demuth. — **Denn (selbst) auch Christus.** Buchstäblich: gefiel sich nicht selber, s. Phil. 2, 6; 2 Kor. 8, 9. Das sich selber gefallen bezeichnet das rücksichtslose, gemeinschaftswidrige Verfolgen der Ideale der eignen Subjektivität in der selbstischen Isolirung des persönlichen Daseins. — **Sondern nachdem geschrieben steht,** Ps. 69, 10. Die Sentenz wird unmittelbar angeführt. Ueber verschiedene Ergänzungen des *ἀλλὰ* s. Meyer, der nichts supplirt wissen will. Die nächstliegende gibt Grot. an mit: fecit. Das Citat ist nach der Sept. Der theokratische Dulder, der um des Herrn willen geschmäht wurde, war ein Typus Christi; daß Christus aber sich den Schmähungen der Welt unterzog, ging daraus hervor, daß er um Gottes willen die Gemeinschaft mit der Menschheit fest hielt. Für sich hätte er wohl mögen Freude haben, Hebr. 12, 2. 3. — **Denn was vorher geschrieben.** Dies gilt nicht blos von den messianischen Weißagungen (Reiche). Daß die ganze Schrift des Alten Testaments schon eine nächste Bestimmung für die Juden hatte, schließt ihren universellen Zweck für alle Zeiten nicht aus. — **Damit wir durch die Geduld.** Zwei Dinge sollen den Gläubigen aufrecht halten, namentlich auch im Blick auf die retardirende, hemmende Befangenheit der Schwachen. Erstlich die dem christlichen Geiste immanente Geduld (Geduld paßt hier offenbar besser als Beharrlichkeit, wie Meyer will); zweitens der Trost der heiligen Schriften, welcher für unseren Zusammenhang darin lag, daß trotz allen Hemmungen des Geisteslebens im Alten Bunde dennoch die Entwicklung zum Neuen Bunde fortgegangen war. Und dieser Trost ermunterte dann auch, die Hoffnung als Hoffnung besserer Zeiten, d. h. immer neuer, herrlicherer Entwicklungen des Reiches Gottes im Sinne Speners festzuhalten. Beza u. A. erklären: teneamus, mit Recht, was Meyer bestreitet. Durch Geduld kann man wohl die Hoffnung bewahren, nicht aber sie erlangen. Nach Meyer soll freilich auch die Geduld auf *τῶν γραφ.* bezogen werden (gegen Grot. u. A.) und den Christen also eingeflößt werden. Beharrlichkeit und Tröstung der Schriften könnte aber doch nicht ohne Weiteres heißen: Beharrlichkeit und Tröstung, welche die Schriften uns einflößen. Daß die Hoffnung hier subjektiv zu nehmen ist, wird gegen Reiche u. A. von Meyer mit Grund behauptet. Wer freilich die subjektive Hoffnung fahren läßt, gibt damit auch ihren Gegenstand auf.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der vorliegende Abschnitt enthält eine confessionelle Irenik des Apostels. Sie verlangt 1) wechselseitige Anerkennung des gemeinsamen Glaubensgrundes. 2) Die Ausgleichung der Ueberzeugung des Glaubens mit dem Verhalten der Liebe. 3) Vor Allem die Wachsamkeit gegen die eignen ethischen Fehler auf beiden Seiten.

2. So wie der Name: die Schwachen kein unbedingter Tadel ist, so ist der Name: die Starken kein unbedingtes Lob. Dem Schwachen gereicht auch seine Befangenheit zu einem gewissen Schutz, so lange er seine Schwachheit rein hält, d. h. nicht zur Norm macht für Andere; dem Starken gereicht auch sein an sich berechtigtes Freiheitsgefühl zur Gefahr der Selbstüberhebung, namentlich gegen die Liebe, welche auch den Verlust des Glaubens nach sich ziehen kann. Diese Sätze können durch die Beispiele frommer Katholiken und unfrommer Protestanten belegt werden. Gleichwohl ist der Standpunkt des Starken an sich der Höhere, und wenn er sich durch den Mißbrauch seiner Glaubensfreiheit auch schwer verschuldet, so zeichnet der Apostel doch das Verderben derer mit besonders starken Ausdrücken, welche unter Zweifel essen. Aus den Unfreien, die sich nicht auf positivem, sondern auf negativem, daher unzulänglichem Wege selbst befreien wollen, werden die frechsten Anomisten und Antinomisten sowohl in religiöser als in sittlicher Beziehung. Wären im Zeitalter der Reformation alle Protestanten durch Christum wirklich positiv frei geworden, so hätte der Protestantismus schwerlich so große Hemmungen der Reaktion wie des Unglaubens innerhalb seines Lebenskreises selbst erfahren.

3. Zwei Unterscheidungen, zu denen unser Abschnitt auffordert, können kaum stark genug hervorgehoben werden. Erstlich zeigt der Apostel, daß man seine freie Ueberzeugung nicht verleugnen soll, wohl aber sich selbst verleugnen in Beziehung auf das rücksichtslose Verhalten nach der Ueberzeugung in prak-

tischen Dingen, die nicht zum Glaubenszeugniß gehören. Wie oft wird diese Regel geradezu umgekehrt, indem man den Schwachen zu Gefallen eine unfreie Ansicht geltend macht (z. B. in dem Urtheil über die Kunst, Concerte, Drama ꝛc.), während man gerne für sich gelegentlich die verbotenen Früchte mitgenießt. Die zweite Unterscheidung ist ebenso nahe gelegt, nämlich die Unterscheidung zwischen Thun und Lassen. Was man nicht mit innerer Gewissenszuversicht thun kann, das muß man lassen.

4. Die entgegengesetzten Richtungen, welche uns in keimartiger Form in der Gemeinde zu Rom entgegen treten, ziehen sich in steten Steigerungen durch die neutestamentlichen Bücher hindurch, und stehen dann im 2. Jahrh. als die gereiftesten Gegensätze des Ebionitismus und des gnostischen Anomismus einander gegenüber. — Ueber das Verhältniß zwischen Heidenchristen und Judenchristen zur Zeit Justins s. Tholuck S. 704.

5. Ueber den Begriff der Schwachheit im Glauben und der Handlung, die nicht aus dem Glauben kommt, s. die Erl. zu V. 1 u. V. 23; vgl. Tholuck S. 706 ff.

6. „Der Herr ist wohl mächtig, ihn aufrecht zu erhalten", V. 4. Wie herrlich hat sich das erfüllt! s. die Erl.

7. Ueber die Pflicht, nach einer gewissen Ueberzeugung zu streben, und die Mittel dazu (Selbstverständniß und Danksagung), s. die Erl. zu V. 5.

8. Zu V. 6. Die Danksagung macht jeden reinen Christengenuß zu einem realen Friedensopfer (שְׁלֵמִים).

9. Zu V. 8. Ueber die Herrschaft Christi s. Thol. S. 715 ff. Verhandlungen über die Gottheit Christi zu V. 10 bei Phil. S. 572.

10. Es ist Alles rein. Nach Olshausen ist (hinsichtlich der Speisegesetze) durch Christum und seinen heiligenden Einfluß die Schöpfung wieder rein und heilig geworden. Der Satz ist nicht zu bestreiten, er ist aber näher zu bestimmen in wiefern? Als Kreatur Gottes ist sie wieder als rein und heilig erkannt worden. Als Genußmittel ist sie wieder in religiösem Sinne freigegeben worden. Als wirklicher Genuß wird sie aber nur rein und heilig für den Genießenden, wenn derselbe die Plerophorie des Gewissens hat, und also mit Danksagung genießt; wobei aber Naturabscheu, Sitte, Gesetz, Rücksichten der Liebe, den Kreis der Genußmittel wie des Genusses beschränkend, mit in Betracht kommen, eben weil sie auch jene Plerophorie beschränken.

11. Das Verständniß unseres Abschnitts ist dadurch wesentlich erschwert worden, daß man nicht recht beachtet hat, wie sich der Anstoß in die zwei Grundformen der Verbitterung und der Erfrechung verzweigt. S. die Erl. zu V. 13 und V. 21.

12. Luthers Wort: der Christ ein Herr aller Herren, ein Knecht aller Knechte, kommt auch hier wieder in Betracht. Gregor der Gr. hatte denselben Satz, aber in umgekehrter Ordnung und Anwendung. Im Glauben frei, in der Liebe dienstbar. Daß auch die consequente und bewußte Verschuldung gegen die Liebe den Glauben wieder entkräftet, sagt uns das Gleichniß Matth. 18, 23.

13. Das Tragen der Schwachen hat 1) seine Grundlage darin, daß der allmächtige Gott in seiner Liebe die an sich kraftlose Welt trägt. 2) Seine Kraft und Verpflichtung darin, daß Christus die Schuld der ohnmächtigen Welt getragen hat. 3) Darin, daß die Stärke der Starken erst in dieser Funktion ihre volle Wahrheit, Bewährung und Befriedigung findet.

14. Ueber den Begriff der Erbauung s. die Erl. zu Kap. 14, 19.

15. Das Wort von der Schrift des Alten Bundes gilt auch noch; vielmehr also von der Schrift des Neuen Bundes. Doch wird man auch in dieser Beziehung nicht übersehen dürfen, daß das christliche Leben zwar nur eine Norm des Glaubens hat, aber zwei Quellen: die unmittelbare Herzensgemeinschaft mit Christo, aus welcher auch schon Geduld Christi fließt, und die Heilige Schrift.

Homiletische Andeutungen.

1) V. 1—12.

Von dem richtigen, gegenseitigen Verhalten der im Glauben Starken und Schwachen zu einander. 1) Wie soll es sich gestalten? a. So, daß die Starken die Schwachen aufnehmen und nicht verachten; b. so, daß die Schwachen die Starken nicht richten. 2) Worauf soll es sich gründen? a. Darauf, daß Jeder bedenke, Gott habe den Andern so gut, wie ihn, aufgenommen; b. daher wohl erwäge, daß auch der Andere, was er thut oder läßt, dem Herrn thut oder läßt; c. nicht vergesse, daß dem Herrn allein, dem wir Alle gehören und vor dessen Richterstuhle wir Alle erscheinen müssen, die Entscheidung über unsere Handlungsweise zusteht (V. 1—12). — Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? In dieser Frage des Apostels liegt zweierlei: 1) unmittelbar, eine Warnung, sich vor jedem Glaubensgerichte über unsere Brüder zu hüten; 2) mittelbar, eine Aufforderung, lieber uns selbst zu richten und die Schwäche des eigenen Glaubens zu erkennen (V. 4). — In Gewissenssachen steht oder fällt Jeder seinem Herrn (V. 4). — Der hohe Werth einer festen christlichen Ueberzeugung. 1) Für uns selbst. a. Wir handeln nach bestimmten Grundsätzen; b. wir schwanken nicht; c. wir bewahren uns den inneren Frieden. 2) Für Andere. a. Sie wissen, woran sie mit uns sind; b. Sie fassen daher Vertrauen zu uns; c. Sie gewinnen durch unser Beispiel für ihr eigenes Leben (V. 5). — Die Möglichkeit des Dankes gegen Gott als Prüfstein des Genusses des Erlaubten (V. 6). — Als Christen sind wir des Herrn Eigenthum. 1) Was heißt das? a. Keiner lebt ihm selber, Keiner stirbt ihm selber, d. h. Keiner gehört, sei es im Leben, sei es im Sterben, sich selbst; sondern b. leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn, d. h. wir gehören im Leben und Sterben ihm an, sind sein. 2) Wodurch sind wir es geworden? a. Durch Christi Tod; b. durch seine Auferstehung und Verherrlichung (V. 7—9). — Wir werden Alle vor dem Richterstuhl Christi dargestellt werden! Das sei gesagt: 1) Dem Schwachen im Glauben, damit er den Bruder nicht richte; 2) dem Starken, damit er den Bruder nicht verachte; 3) Beiden, damit sie sich selbst prüfen (V. 10—12). — Die große Rechenschaft, die ein Jeglicher von uns einst abzulegen hat. 1) Für wen? Für sich selbst, über Alles, was er gethan und gelassen hat. 2) Vor wem? Vor Gott, dem Herzenskündiger, der in das Verborgene sieht (V. 12).

Luther: Zweierlei Christen sind, etliche stark im Glauben, etliche schwach. Jene verachten die Schwachen all zu frech; diese ärgern sich an den Starken

all zu leichtlich. So sollen sie nun Beide sich nach der Liebe richten, daß Keiner den Anderen beleidige, noch richte, sondern thun und lassen, wie es dem Andern nutz und noth ist (V. 1).

Starke: Soll man im Gebrauch der Mitteldinge seiner Meinung gewiß sein, wie vielmehr ist es nöthig in Glaubenssachen (V. 5). — Hedinger: Steine tragen einander im Gewölbe: so du deinen Nächsten. Du weißt viel: dein Nächster nützet viel; wenigstens mußt du ihm das Zeugniß geben, daß er ein zartes Gewissen habe (V. 1).

Gerlach: Unrein wird eine Speise nur dadurch, daß sie ohne Danksagung genossen wird; wer aber dankbar anerkennt, daß die Erde des Herrn ist und Alles, was darauf ist, dem ist auch Alles geheiligt, 1 Kor. 10, 25—31. Derjenige dagegen, der aus Scheu vor einem göttlichen Gebote nur eine Speise meidet, dankt auch für das, was er genießt. Das, worauf Alles ankommt, ist, daß wir Alles, was wir thun, in völligem Gehorsam gegen den Herrn, nichts eigenwillig und unabhängig thun.

Lisco: Wie man mit den Schwachen im Glauben umgehen solle (V. 1—12).

Heubner: Der weniger Scrupulöse muß zarte Schonung beweisen; der Aengstliche hat sich zu hüten vor Verschreiung des Freien (V. 3). — Ueber den inneren Werth eines Menschen gebühret uns kein definitives Urtheil. — Selbst über Gefallene sollen wir nicht absprechen (V. 4). — Das Christenthum als freie Erziehungsanstalt läßt Freiheit in Absicht auf Gottesdienst, auf Wahl der Feiertage (V. 5). — Jeder Gläubige begibt sich seines Eigenwillens, lebt blos dem Herrn, der ihn erlöst und erworben hat, und stirbt auch so ganz in Uebereinstimmung mit dem Herrn. Diese Abhängigkeit vom Herrn ist etwas dem Christen ganz Natürliches. Wer also sich nicht will wegen des Schwächeren aus Liebe Zwang anthun, sondern seinen Kopf aufsetzen, der handelt wider jenes Grundgesetz (V. 7 u. 8). — Wer richtet, maßt sich Christi Amt an; wer denkt, daß Christus uns Alle richten wird, wird nicht mehr verdammen.

Besser: Verachten und Richten, eins ist so schlimm wie das andere, denn in beiden greift der Mensch Gott vor und maßt sich über den Glaubens- und Herzenszustand des Andern ein Urtheil an, welches zum Schaden des eigenen Glaubenslebens gereicht (V. 3).

Schleiermacher: Neujahrspredigt über V. 7 und 8. Das Texteswort wird hingestellt als unser Wahlspruch bei dem Eintritt in dieses neue Jahr des Lebens: 1) In Bezug auf das, was uns begegnen kann; 2) in Bezug auf dasjenige, was uns vorhanden kommt zu thun.

2) V. 13—16.

Von Vermeidung des Aergernisses. 1) Sie darf nicht geschehen auf Unkosten der persönlichen Freiheit; aber 2) auch ebenso wenig auf Unkosten der Liebe gegen den Bruder (V. 13—16). — Willst du Anstoß oder Aergerniß vermeiden, dann wahre zwar 1) deine persönliche Freiheit; aber verletze 2) ja nicht die Liebe gegen den Bruder, um welches willen Christus gestorben ist (V. 13—16). — Die hohe Geistesfreiheit des Apostels, gepaart mit zarter Liebe gegen den Bruder (V. 13—16). — Nichts gemein an ihm selbst; Vieles gemein, wenn wir es dafür halten (V. 14). — Betrübe den Bruder nicht um der Speise willen, sonst wandelst du nicht nach der Liebe (V. 15). — Schaffet, daß euer Schatz nicht verlästert werde! 1) Welches ist dieser Schatz? Die Geistesfreiheit. Vgl. V 6; 1 Kor. 10, 30; 1 Tim. 4, 4. 2) Wie kann er vor Verlästerung bewahrt bleiben? Wenn der Starke im Glauben sich zwar seines Besitzes freut, aber zugleich nach der Liebe wandelt (V. 16).

Luther: Das Evangelium ist unser Schatz, daß derselbige verlästert wird, machen die, so der christlichen Freiheit frech brauchen, den Schwachen zum Aergerniß.

Starke, Hedinger: Hüte dich, Seele, vor Aergerniß. Kein Stein, keine Sünde, wie du meinest, ist so klein, sie kann des Schwachen Fall sein. Gebrauche das Recht, so du hast, aber recht, Matth. 17, 24 (V. 13).

Gerlach: Es ist nicht unseres Amtes, den Bruder zu richten, über seine Stellung zu Gott zu entscheiden; aber das ist jedes Christen Amt, sich entschieden gegen die Lieblosigkeit zu erklären, welche den Andern zu Grunde richten kann (V. 13).

Heubner: Der Schatz ist die christliche Freiheit, die Erlösung von äußeren Satzungen. Er wird verlästert entweder von den Feinden der Kirche, wenn sie die Uneinigkeit der Christen sehen, oder von den Schwächeren, wenn sie die Stärkeren verdammen, ihre Freiheit für Frechheit halten, oder von den Stärkeren, wenn sie den Schwächeren ein Aergerniß geben, ihr Gewissen verletzen (V. 16).

Besser: Es ist ein wahres Sprüchwort: „Wenn zwei dasselbige thun, ist's darum noch nicht dasselbige," denn nicht die Form des Werks, sondern der Sinn des Thäters entscheidet darüber, ob etwas gemein sei oder heilig, dem Glauben und der Liebe gemäß oder zuwider (V. 14).

3) V. 17—23.

Ein Wort zum Frieden zwischen den Starken im Glauben und den Schwachen. 1) Es hebt im Unterschiede vor allem Unwesentlichen (Essen und Trinken) das Wesentliche im Reiche Gottes hervor (Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geiste). 2) Es knüpft daran Mahnung und Warnung. a. Mahnung, V. 19—22; b. Warnung, V. 23 (V. 16—23). — Die Herrlichkeit des Reiches Gottes, als eines Reiches 1) der Gerechtigkeit; 2) des Friedens und 3) der Freude im Heiligen Geiste (V. 17). — Gottes Reich 1) nicht ein Reich todter Satzung, durch welche die Gewissen beschwert werden; sondern 2) ein Reich lebendiger, evangelischer Freiheit, durch welche Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geiste gepflanzt und gefördert wird (V. 17). — Gottes Reich ein Reich, das 1) auf Gerechtigkeit ruht; 2) in dessen Gränzen Friede herrscht; 3) dem anzugehören, Freude bereitet in den Herzen aller seiner Bürger (V. 17). — Der segensreiche Dienst Christi. 1) Der Dienst, ein Dienst in Gerechtigkeit ꝛc.; 2) der Segen. a. Daß man Gott gefällig; b. den Menschen werth wird (V. 17 u. 18).

Wornach sollen christliche Gemeindeglieder, wenn sie in der Hauptsache eins, in unwesentlichen Dingen verschiedener Ansicht sind, streben? 1) Nach dem, was zum Frieden; 2) nach dem, was zur Besserung dienet (V. 19). — Auch des schwachen Bruders christliches Leben ist Gottes Werk, darum schone sein Gewissen! (V. 20). — Lieber Selbstverleugnung, als Aergerniß für den Bruder (V. 21). — Die Seligkeit

christlicher Freiheit (V. 22). — Die Verdammniß des zweifelnden Gewissens (V. 23). — Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde. 1) Wie oft wird dieses Wort mißverstanden! a. Wenn man annimmt, daß alle Tugenden der Heiden glänzende Laster seien; b. wenn man alle bürgerliche Gerechtigkeit unbekehrter Christen ebenso beurtheilt; c. das ganze Culturleben der Gegenwart desgleichen. Daher entsteht 2) die ernste Frage, wie soll es verstanden werden? a. Als ein Wort, das sich gar nicht auf Heiden oder unbekehrte Christen, sondern recht eigentlich auf erweckte Bekenner des Evangeliums bezieht und in Folge hiervon b. an diese die Aufforderung enthalte, Alles zu lassen, was sie nicht mit voller Freudigkeit des Glaubens thun können (V. 23).

Luther, V. 23: Merke, dies ist ein gemeiner Hauptspruch wider alle Werke ohne Glauben gethan; und hüte dich vor falschen Glossen, so hier erdichtet sind von vielen Lehrern.

Starke: Ein versöhntes und ruhiges Gewissen ist die Werkstatt der geistlichen Freude (V. 17). — Osiander: Die gewisseste Regel und Richtschnur, wie man sich der christlichen Freiheit gebrauchen solle, ist, daß es zu des Nächsten Erbauung und Besserung, nicht aber zum Verderben und Untergang diene (V. 19).

Spener: Der Apostel will (V. 17) sagen, es soll euch nichts angelegen sein, als allein das Reich Gottes. Wo solches befördert wird, soll es euch erfreuen, und betrüben, wo es Noth leidet. Woran hingegen dem Reiche Gottes nichts gelegen ist, das sollt ihr auch gering achten.

Gerlach: Die Gerechtigkeit, die im Reiche Gottes gilt, ist keine äußerliche Gesetzesbeobachtung, sondern innerliche Heiligung; der Friede, den wir darin mit Gott haben, strömt über auf die Brüder, und die heilige Freude tilgt alle Peinlichkeit sowohl, als alles Aergern und Betrüben des Nächsten (V. 17).

Lisco: Werth legen auf Essen und Trinken, daß man über gewisse Speisen kein Bedenken mehr habe, oder daß man andererseits auf dies oder jenes Verzicht leiste, ist noch kein Kennzeichen des ächten Christenthums (V. 17).

Heubner: Das Verkennen des Wesentlichen des Christenthums macht kleinlich, das Dringen auf Nebendinge macht ungeschickt für den Hauptzweck (V. 17). — Das Erlaubte kann Sünde werden: 1) Wenn wir es wider unser Gewissen thun; 2) wenn wir damit Andere verletzen (V. 21).

Besser: Gottes Werk und Gebäude (1 Kor. 3, 9) ist jeder Christ und die ganze Christenheit. Dieses Werk verstören, mit Verderben eines durch Christi Blut geheiligten Bruders (V. 15) und mit Zerreißen des Friedensbandes, welches die Bausstücke des göttlichen Bauwerks im Gefüge hält, ist Frevel an Gottes Heiligthume (V. 20). — Alles, was aus dem christlichen Glauben geht, das ist wahrlich gut, weil der Thäter gut ist durch den Glauben, und seine That Liebe, aller guten Thaten Fülle (V. 23).

Kap. 15, 1—4.

Lasset uns ohne Selbstgefälligkeit der Schwachen Gebrechlichkeit tragen, indem wir 1) dem Nächsten zu gefallen suchen zum Guten, zur Besserung; 2) auch hierin Christum, der keine Selbstgefälligkeit kannte, als unser Vorbild wählen (V. 1—4). — Wozu soll die Starken die Gebrechlichkeit der Schwachen bestimmen? 1) Sich selbst zu demüthigen; 2) dem Nächsten zu gefallen; 3) Christo nachzueifern (V. 1—4). — Von der Selbstgefälligkeit. 1) Worin hat sie ihren Grund? Darin, daß der Mensch a. seine Ansichten für die wahrsten; b. seine Bestrebungen für die besten; c. seine Worte für die weisesten; d. seine Thaten für die gottseligsten; e. sich selbst somit für unübertrefflich hält. 2) Wie zeigt sie sich? a. In hartem Urtheil über die Schwachen; b. in maßlosem Eigenlob; c. in anspruchsvollem Auftreten in der Gesellschaft. 3) Wie wird sie überwunden? a. Durch Uebung im Tragen schwacher Brüder; b. durch redliches Bestreben, dem Nächsten zu gefallen, zum Guten, zur Besserung (vgl. 1 Kor. 10, 33); c. durch gläubigen Hinblick auf Christus, der nicht an sich selber Gefallen hatte, vielmehr die Schmähungen seiner Feinde trug (V. 1—4). — Der Segen der Heiligen Schrift für unseren inneren Menschen (V. 4). — Die Heilige Schrift eine Quelle der Hoffnung (V. 4). — Beispiele der Geduld und des Trostes, welche uns die Schrift vorführt zur Erweckung freudiger Hoffnung: 1) Aus dem Alten, 2) aus dem Neuen Testamente (V. 4).

Roos: Das Tragen ist eine Ausübung der sanftmüthigen Liebe, welche den, der schwach ist, weder gering schätzt, noch auf eine rauhe und ungestüme Art anders machen will. Gegen sich selber gefällig sein, heißt, nach seinen eigenen Einsichten handeln, der Andere mag sich daran ärgern oder nicht; oder sich so verhalten, als ob man nur um sein selbst willen in der Welt wäre und nicht auch um des schwachen Bruders willen (V. 2 u. 3).

Gerlach: Christum stellt der Apostel hier wie immer nicht blos als Vorbild, sondern als Beweggrund und lebendigen Anfänger und Vollender auch unseres Glaubenslebens auf (V. 3).

Heubner: Die Ursache, daß der Mensch sich nicht geniren will, ist Selbstgefälligkeit; diese hindert allen Frieden, zerstört den Keim der Liebe im Herzen und ist Beweis von Geistesschwäche, von Befangenheit und einem verdorbenen Herzen. Wer Andere nicht neben sich tragen, ihre Meinungen nicht vertragen kann, ist nicht stark (V. 1). — Die Bibel ist das einzige rechte, unerschöpfliche Trostbuch: das sagte Paulus schon damals, als es nur das Alte Testament gab. — Die Bibel nicht Lese-, sondern Lebebuch, Luth. V, 1707 (V. 4).

Sechster Abschnitt: Ermahnung zur Einmüthigkeit aller Glieder der Gemeinde zum Lobe Gottes auf Grund der Gnade Gottes, in welcher Christus sich der Juden und der Heiden angenommen. Hinweisung auf die Bestimmung aller Völker, Gott zu preisen, nach dem Alten Testamente selbst, und Ermunterung der römischen Christen zu einer unermeßlichen Hoffnung in dieser Beziehung, gemäß ihrem Beruf.

Kap. 15, 5—13.

Der Gott aber der Geduld und des Trostes gebe euch, daß ihr untereinander auf 5
das Gemeinsame [einträchtig] haltet, wie es dem Christus Jesus gemäß. *Auf daß ihr ein- 6
müthig mit Einem Munde verherrlichet den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus.
*Darum nehmet euch einander [zur Gemeinschaft] auf, gleichwie auch Christus euch[1]) auf- 7
genommen hat zur Ehre Gottes [τοῦ θεοῦ]. *Denn[2]) ich sage dies [das ist die Meinung 8
des Vorigen]: daß [Jesus] Christus[3]) ein Diener der Beschneidung geworden[4]) [von einem
höheren gottmenschlichen idealen Standpunkte her die Juden aufnehmend in seine Gemeinschaft,
indem er sich der Beschneidung unterwarf] um der Wahrheit Gottes willen, um die Ver-
heißungen der Väter [endgültig] zu bestätigen [βεβαιῶσαι, Aorist]; *daß aber die Heiden 9
um der Barmherzigkeit willen [nunmehr] Gott preisen [δοξάσαι], gleichwie geschrieben
steht: Darum will ich dich rühmen unter den Völkern und deinem Namen Lob singen
[Ps. 18, 50]. *Und wiederum spricht sie [die Schrift]: Frohlocket ihr Heiden mit seinem 10
Volk [5 Mos. 32, 43]. *Und wiederum[5]): Lobsinget dem Herrn alle Heiden, und preisen 11
sollen ihn[6]) alle Völker [Ps. 117, 1]. *Und wiederum sagt Jesaias: Es wird sein die 12
Wurzel Isai's auch der, der sich erhebet zu herrschen über die Völker; auf ihn gegründet
[ἐπ' αὐτῷ], werden die Völker hoffen [Jes. 11, 10]. *Der Gott der Hoffnung aber er- 13
fülle euch mit aller Freude und allem Frieden in dem Glauben [Gläubig sein], auf daß
ihr immer reicher werdet in der Hoffnung in Macht des Heiligen Geistes.

Exegetische Erläuterungen.

Die positive Bestimmung der römischen Christengemeinde. — **Der Gott aber der Geduld.** Die gemeinsame unerschöpfliche Quelle aller neutestamentlich gereiften Geduld und alles alttestamentlich vorbereiteten Trostes ist Gott, und von ihm muß die Gabe kommen für die Gläubigen, daß sie auf das Gemeinsame unter sich denken, wie es dem Christus Jesus (nicht nur seinem Vorbilde und Willen, sondern auch seinem Geiste) gemäß ist. Auf diesem Wege der Selbsterniedrigung allein sollen und können sie auf den glorreichen Weg kommen, daß sie verherrlichen den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, den, welcher den Jesus als Christus verherrlicht hat, nachdem der Christus den Jesusweg der Erniedrigung gegangen ist, und den sie verherrlichen in dem Vorgefühl, daß er sie auch mit ihm verherrlichen wird, wie er sie schon in ihm verherrlicht hat. Die Umkehrung der Bezeichnungen: Christus Jesus und Jesus Christus ist hier von wunderbarer Feinheit und Wirkung. Das, mit einem Munde ist nicht die Erklärung des ὁμοθυμαδόν, sondern Letzteres ist die Quelle für das Erstere, wie Meyer gegen Reiche mit Recht bemerkt. — **Den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus.** Er ist nicht nur der Vater, sondern auch der Gott Christi im höchsten spezifischen Sinne (so Grot. u. A. gegenüber von Meyer). Vgl. Ephes. 1, 17. — **Darum nehmet euch einander auf.** Im intensiven Sinne. Eine Ermahnung für beide Theile. — **Gleichwie auch Christus.** Dies wird näher erklärt V. 8 u. 9. — **Zur Ehre Gottes.** Ist auf das Aufnehmen Christi zu beziehen, nicht auf die Ermahnung: nehmet einander auf, nach Chrysostomus u. A. Daß Gott verherrlicht werde. Nicht unmittelbar, damit wir mit Christo der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig werden (Grotius, Beza u. A.), obschon darin die Verherrlichung Gottes bestehen soll. Wie die Selbsterniedrigung Christi, welche sich darin bethätigte, daß er die Menschen in seine Gemeinschaft aufnahm, zur Verherrlichung Gottes führte (s. Joh. 17), so soll auch das gleiche Verhalten der Selbstverleugnung der Christen nach dem vorigen Verse diese Wirkung haben. Wie aber hat Christus die Menschen in seine Gemeinschaft aufgenommen? Antwort: **Denn ich sage dies.** Der Apostel erklärt nun, wie Christus die Judenchristen und die Heidenchristen in seine Gemeinschaft aufgenommen. Hier paßt nur die Lesart: Christus als Bezeichnung des Sohnes Gottes in der Richtung der Menschwerdung. In dieser Richtung ist er geworden ein Diener der Beschneidung. Von der Menschwerdung im allgemeinen Sinne ist seine konkrete Mensch-

1) Die Lesart ὑμᾶς auf Codd. A. C. D**. u. A. und den Sinait. gegründet. Auch dem Zusammenhang entsprechend.
2) Das γὰρ statt δὲ beruht auf den besten Autoritäten.
3) Blos Christus, nicht Jesus Christus, lesen A. B. C. ꝛc. und der Sinait., und zwar dem Zusammenhange ganz entsprechend.
4) Die Lesart γενέσθαι bei Lachmann wahrscheinlich bloßes Versehen.
5) Das λέγει hier wahrscheinlich hinzugesetzt nach V. 10.
6) Die Lesart ἐπαινεσάτωσαν nach A. B. C. ꝛc. sowie dem Sinait.

werdung zum Juden zu unterscheiden, womit er dem jüdischen Gesetz unterthan wurde (s. Phil. 2, 7; Galat. 4, 4). Dadurch trat er als der himmlisch Starke aus freier Liebe in die Kommunion der menschlich und gesetzlich unendlich Schwachen, und nahm sie demzufolge in seine Kommunion auf. Es scheint nicht nahe gelegt, hier die Beschneidung (mit Meyer u. A.) als Abstraktum für die Beschnittenen zu nehmen. Die Beschneidung bezeichnet das Gesetz; indem er freilich Diener des Gesetzes wurde, wurde er auch dienender Genoß der Juden, Matth. 20, 28. Also nicht die theokratische „Würde der Juden" will hiermit betont sein (Meyer), sondern vielmehr die Herablassung Christi in ihre Dienstbarkeit. — **Um der Wahrheit Gottes willen.** Hiermit scheint nun allerdings der Vorzug der Juden genannt zu werden; es wird aber auch ihr mißlicher Stand angedeutet. Seine Herablassung hatte ein zwiefaches Motiv: Gottes Erbarmen und Gottes darauf beruhende Verheißungen. In prinzipieller Beziehung ging das Erbarmen voran; in historischer Beziehung aber die Verheißung. Die Wahrhaftigkeit Gottes mußte verstegelt werden, indem er die den Vätern gegebenen Verheißungen erfüllend bekräftigte, so mißlich es auch mit den Nachkommen stand; endgültig bekräftigte, denn als solche besiegelte Verheißungen dauern sie nach Kap. 11 auch jetzt noch fort, vor Allem für die Gläubigen (s. 2 Kor. 1, 20; Offenb. 3, 14). — **Daß aber die Heiden.** Der Juden mußte sich Christus im ganzen Leben dienend annehmen, er mußte sich auf die historische Wirksamkeit unter ihnen beschränken, nicht sowohl um ihrer Würdigkeit willen, als um die Verheißungen, die den Vätern gegeben waren, zu erfüllen; die Heiden aber nun vollends waren Gegenstand eines ganz unverdienten Erbarmens. Der Gedanke, daß Christus die Heiden aus purem Erbarmen, welches sich gegen sie noch nicht historisch verpflichtet hatte (denn die Verheißungen in Bezug auf die Heiden im Alten Testament waren keine Verpflichtungen gegen die Heiden selbst), erlöst hat, geht nun gleich in die Darstellung der Thatsache über, daß die Heiden schon dazu gekommen sind, als Gläubige Gott zu preisen, worin eben ein Vorzug auf ihrer Seite besteht. Das ὑπὲρ ἐλέους hat wohl den Sinn, daß die Barmherzigkeit nicht umhin konnte, sich um ihrer selbst willen durch die Erlösung genug zu thun. Das δοξάσαι ist von Rückert u. A. übersetzt worden: gepriesen haben, von Köllner und Phil.: preisen sollen; worüber s. Mey. S. 414. Daß sie entschieden angefangen haben Gott zu preisen, will der Aorist wohl jedenfalls sagen. — **Darum will ich dich rühmen** (Ps. 18, 50). Treffend sagt Mey: Das historische Subjekt der Stelle, David, ist Typus Christi, und dieser (nicht der Heidenchrist wie Fritzsche, nicht das Kollektivum der Heidenapostel wie Reiche, nicht irgend ein Heilsbote an die Welt, wie Philippi will) ist daher im Sinne Pauli das prophetische Subjekt; Christus verheißt, er werde unter Heiden (umgeben von gläubigen Heiden) Gott für seine Barmherzigkeit preisen (διὰ τοῦτο = ὑπὲρ ἐλέους). Dies aber ist plastische Darstellung des Preises der Heiden selbst, welcher ja „ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ und δι' αὐτοῦ (Kol. 3, 17) geschieht." — **Frohlocket ihr Heiden,** 5 Mos. 32, 43. Nach der Sept., welche für עַמּוֹ liest μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, „wahrscheinlich einer andern Lesart folgend: אֶת־עַמּוֹ" Mey. Daß unter den Goim nicht die einzelnen Stämme Israels verstanden werden können, wie de Wette wollte, darüber vgl. Tholuck S. 730. Die Bedeutungen: Jauchzet seinem Volke zu, oder vielmehr noch: machet jauchzen (הַרְנִינוּ), ihr Heiden, sein Volk und: jauchzet mit seinem Volke, laufen der theokratischen Idee nach auf Eins hinaus. — **Lobsinget dem Herrn,** Ps. 117, 1. Eine Prophetie der universellen Heilsverbreitung. — **Und wiederum sagt Jesaias.** Nämlich 11, 10: Nach der Septuag., die den Grundtext frei so übersetzt hat, daß die Doppelherrschaft des Messias einerseits über die Juden (als Wurzel Isai's), anderntheils über die Heiden angedeutet ist, — **Die Wurzel des Jessai.** S. Jes. 11, 1. In sofern der Baum des Davidischen Königshauses niedergeschlagen war, ging der Messias wieder aus dem Wurzelstock des Hauses hervor, welcher durch Isai symbolisirt wird. In höherem Sinne freilich war Christus die heilige Wurzel Isai's und des Davidischen Hauses selbst. — **Der Gott der Hoffnung aber.** Eine herrliche Bezeichnung Gottes, hier, wo es sich um die Erinnerung der römischen Christen handelt, sich ganz in ihren universellen Beruf hineinzuleben. Dazu gehört, daß sie vertrauend und betend zu dem Gott der Hoffnung, der extensiv und intensiv unendlich reichen Heilszukunft aufblicken. — **Mit aller Freude und allem Frieden.** Aus jener Hoffnung soll die höchst mögliche evangelische Heilsfreude sprudeln, diese soll das reichste Maß des Friedens, der Glaubenseintracht und Einhelligkeit zur Folge haben in dem Glauben (πιστεύειν, nicht auf dem Wege des Unglaubens oder der Glaubensverkürzung soll die Einheit der Christenheit gesucht werden), und demnach sollen diese beiden Geistesgüter eine immer reichere Hoffnung erzeugen, nicht in menschlicher Kraft und nach menschlichem Maß, sondern in dem innerlichen Maß und der göttlichen Kraft des Heiligen Geistes. — Sicher also nicht mit der Beihülfe irdischer und gar unterirdischer Mächte soll die Verwirklichung der Hoffnung angestrebt werden: ein Hirt und eine Heerde! Nach Grot. ist das Ziel dieser Hoffnung die Eintracht, nach Thol. das nächste Ziel die Gnadengüter des Reiches Gottes, das letzte das regnum gloriae. Dazwischen liegt jedoch das Ziel, welches der Apostel hier im Auge hat, nämlich daß mit Hülfe der römischen Gemeinde in ihrer Gemeinschaft mit Paulus alle Völker durch die Verbreitung des Glaubens dahin gebracht werden sollen, Gott zu loben, Epheſ. 1, 18 ff.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die großen Gründe der tiefen und vollkommnen Eintracht und Einhelligkeit der Christen. a. Gott als der Gott der Geduld und des Trostes; d. h. als der Gott der unendlichen Kraft der Passivität und der unendlichen Aktivität in der Liebe; b. das Vorbild, der Geist, die Kraft und das Werk Christi; c. die Bestimmung der Christen, in dem Halten auf das Gemeinsame, auf ihre substantielle Gemeinsamkeit in Gott und in Christo (als Geschaffene und Erlöste) auch die ethische Gemeinsamkeit der Eintracht und der Einhelligkeit zu finden.

2. Die allgemeine Kommunion, welche Christus mit der Menschheit eingegangen ist, und die spezielle Kommunion, in welcher er sich mit den Juden verbunden hat, bilden die Basis für die speziellste, eigentlichste Kommunion, welche er in seiner Gnade eingegangen ist mit den Gläubigen. Es ist aber eine schwere Verschuldung, dem die Kommunion zu versagen, mit welchem Christus nach dem Zeugniß des Glaubens und Bekenntnisses Kommunion hat, oder auch nur den herzlichen Verkehr mit denen, welche Gott in Christo seines Umgangs würdigt, sich und ihnen zu verkürzen und zu verkümmern.

3. Ueber die Antithese: Christus Jesus und Jesus Christus s. die Erl.

4. Es ergibt sich auch hier (s. V. 8), daß man zwischen der ideellen Menschwerdung Christi an sich, und seiner confreten Menschwerdung in das Judenthum und überhaupt in die Knechtsgestalt hinein zu unterscheiden hat.

5. Gott ist frei in seiner Gnade und doch auch gebunden in seiner Wahrheit, indem er sich selbst zu seinen Verheißungen verbunden hat. Diese Gebundenheit ist aber die höchste Glorie seiner Freiheit. Die Wahrhaftigkeit mußte ihrem Wort genugthun, die Barmherzigkeit aber mußte sich selbst genugthun.

6. Der Reichthum des Alten Testaments an Verheißungen für die Heiden, und das hohe Ziel dieser Verheißungen: eine dem Herrn lobsingende Völkerwelt.

7. Der Gott der Geduld, des Trostes, der Hoffnung. Nach allen solchen Beziehungen ist Gott unendlich, und unendlich bestimmt als Quelle, als sich mittheilendes Leben und Lebensbild. So auch der Heilige Geist als Geist der Wahrheit ꝛc. S. unten die schöne Bemerkung von Gerlach. Das Höchste zum Preise Gottes liegt aber darin, daß er nach V. 6 der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi ist. Nicht nur ist er sein Vater im einzigen Sinne, sondern auch sein Gott; der herrliche Gott seines Bewußtseins und Lebens ist der wahre Gott in vollkommener Offenbarung, und soll durch ihn sonach unser Gott werden.

8. Ueber die Entwickelung der Hoffnung innerhalb des Glaubens zur Freude und zum Frieden, und durch diese zu immer reicherer Hoffnung s. die Erl. Nur auf diesem Wege ist die Irenik zu betreiben in der Kraft des Heiligen Geistes, nicht aber mit dem modernen Kunstgriff, daß man es außerhalb des Glaubens in der Sphäre der Bekenntnißlosigkeit und mit der Theorie des unbewußten Christenthums versucht, oder auch mit den mittelalterlichen Gewaltmitteln. In der Macht des Heiligen Geistes, sagt der Apostel.

Homiletische Andeutungen.

Juden- und Heidenchristen sollen sich um Christi willen, der sie beide aufgenommen hat, unter einander vertragen; weil Christus 1) ein Diener der Beschneidung geworden ist um der Wahrheit willen Gottes, die Verheißung zu bestätigen; 2) weil aber auch die Heiden durch ihn Gott loben um seiner Barmherzigkeit willen (V. 5—13). — Die christliche Eintracht. 1) Sie kommt von dem Gotte der Geduld und des Trostes. 2) Sie gestaltet sich nach Vorbild und Willen Jesu Christi. 3) Sie äußert sich in einmüthigem Lobe Gottes und des Vaters unseres Herrn Jesu Christi (V. 5. 6). — Einträchtige, brüderliche Gesinnung, eine Quelle fröhlichen Lobes Gottes, das durch keinen Mißklang gestört wird (V. 5. 6). — Jesus Christus ein Diener der Beschneidung. 1) Warum? Um der Wahrheit Gottes willen zur Bestätigung der Verheißung. 2) Wie? Im Gehorsam gegen das göttliche Gesetz zur Befreiung vom Gesetze (V. 8). — Nehmet euch unter einander auf, gleichwie euch Christus auch hat aufgenommen zu Gottes Lobe. Alles zu Gottes Lobe, nicht zum eigenen (V. 7). — Das Lob Gottes aus dem Munde der Heiden. 1) Begründet in Gottes Barmherzigkeit; 2) erschallend in vielen Zungen; 3) aufsteigend gen Himmel (V. 9). — Gottes Barmherzigkeit gegen die Heiden. 1) Von Ewigkeit her vorhanden; 2) von den Propheten verkündigt; 3) in Christo erschienen (V. 9—13). V. 13 Text und Thema zugleich für Confirmations- oder Trauungsreden.

Starke: In Christo sind die Seelen so werth, daß sie Gott anfnimmt, wie man Gold und Silber, Perlen und Kleinodien aufhebet, Jes. 43, 4 (V. 7). — Müller: Die Geduld wächst nicht im Garten der Natur, sondern sie ist Gottes Gabe und Gnade, Gott ist der rechte Meister, der sie wirket (V. 5). — Weil Christus eine Wurzel ist, so muß er in uns grünen, blühen und Frucht bringen (V. 12).

Gerlach: Gott ist die Quelle aller guten Gaben, und da er alle diese nicht blos hat, sondern sie sein eigentliches Wesen sind, da er die Liebe, die Allmacht nicht hat, sondern die Liebe und Allmacht selbst ist, so kann er nach jeder herrlichen Eigenschaft und Gabe auch benannt werden. Was die Heiden in ihrer Vielgötterei voraus zu haben glaubten, wenn sie eine Göttin, z. B. der Treue, der Hoffnung u. s. w. verehrten, das besitzt der gläubige Christ noch viel gewisser und wirksamer, wenn er lebendig erkennt, daß der wahre Gott die persönliche Treue, Hoffnung, Liebe selbst ist, so alle diese Eigenschaften hat, als hätte er nichts als sie (V. 5).

Heubner: Die Harmonie der Herzen ist die rechte eigentliche Seele und Kraft des Gottesdienstes (V. 6). — Christus der Mittelpunkt der Heiligen Schrift (V. 8). — Christus das Band für alle Völker (V. 12). — Gott allein ist die Quelle alles Lebens und alles Segens in der Gemeinde. Das Mittel ist der Glaube als die immer neue Aneignung der Heilsgüter; daraus entsteht Genuß des Friedens und aller seligen Freuden, ein Ueberfluß an Hoffnung. Gewirket wird es aber Alles durch den Heiligen Geist (V. 13).

Besser: Die Schrift ist ein Geduld- und Trostbuch (V. 5). — Alles, was rechte Freude ist in diesem Leben, ist ein Vorschmack der Freude des ewigen Lebens: Freude am Herrn und seinem Worte, Freude an allen seinen Wohlthaten, die Leib und Seele fröhlich machen u. s. w... Aller wahre Friede in dieser Welt des Unfriedens und der Angst ist ein Vorgenuß des Friedens im Reiche der Herrlichkeit.

Schleiermacher: Die einzigen und wesentlichen Bedingungen, unter denen wir uns eines ungestörten Fortschreitens in unserem kirchlichen und bürgerlichen Leben erfreuen können. 1) Der Apostel gibt uns eine Warnung. 2) Ertheilt er uns eine Ermahnung (V. 1—3). — Die Beschränkung in der Wirksamkeit unseres Erlösers selbst, wenn wir auf seine Person sehen, und die größere Freiheit und Ausdehnung in der Wirksamkeit seiner Jünger. 1) Betrachtung; 2) Anwendung (V. 8. 9).

V. 4—13. Perikope am zweiten Adventssonntage. Schultz: Ueber die Gleichheit Christi und seiner Erlösten. 1) Worin Christus uns gleich geworden ist? 2) Worin sollen wir Christo ähnlich werden? a. In der Geduld und Demuth; b. in der Achtung und Liebe, mit welcher er allen Menschen begegnete; c. in dem freudigen Glauben und in der friedvollen Hoffnung, mit welcher er die Welt überwunden hat. — Riemer: Was muß sich unter Christen finden, wenn die Kirche Christi bestehen soll? 1) Einerlei Grund; 2) einmüthiger Mund; 3) einträchtiger Bund. — Brandt: Wozu uns die Adventszeit mahnt? 1) Zum fleißigen Forschen in dem, was zuvor geschrieben ist; 2) zum einmüthigen Lobe Gottes und des Vaters unseres Herrn Jesu Christi über alles schon Erfüllte; 3) zum aufmerksamen Aufsehen auf das fernere Kommen des Reiches Gottes. — Heubner: Die Einheit der christlichen Gemeinde. 1) Worin besteht sie? 2) Was verpflichtet dazu? — Die Bibel, das Band einer christlichen Gemeinde. 1) Nachweisung. Sie ist das Band a. im Glauben oder in der Lehre; b. im heiligen Sinn oder in der Liebe; c. im Gottesdienst; d. im täglichen Leben. 2) Anwendung. a. Warnung vor Verachtung der Schrift und Erinnerung zur Erhaltung des Ansehens derselben; b. Verbreitung ihres Gebrauchs; c. Eigner würdiger Gebrauch. — Die Bibel das Kleinod der evangelischen Kirche. — Die innere Einheit der wahren Christen bei äußerer Verschiedenheit.

Zweite Abtheilung.

Der Beruf des Apostels zu einem universellen Apostolat, und seine daraus sich ergebende Beziehung zur römischen Gemeinde als dem Ausgangspunkte für das universelle Apostolat im Occident.

Kap. 15, 14—33.

14 Ich bin aber, meine Brüder, auch als einer und derselbe in Betreff eurer über-
zeugt, daß ihr an euch selbst erfüllt seid von guter Gesinnung, vollbereitet mit aller Er-
15 kenntniß, vermögend auch unter einander euch zu ermahnen. *Doch habe ich euch gar
kühnlich[1]) geschrieben, Brüder[2]), zum Theil als wie euch deß wieder erinnernd [eine Re-
16 petition mit euch haltend], um der Gnade willen, die mir von Gott gegeben ist: *Daß
ich sein soll ein Gottesdienstpfleger [Liturg] Jesu Christi bei den Heiden, verrichtend das
Priesteramt des Evangeliums Gottes, damit die Opferung der Heiden [Gott] wohlgefäl-
17 lig werde, geheiligt [Gott geweiht] durch den Heiligen Geist. *Ich halte also mein Rüh-
18 men[3]) in Christo Jesu; was die Sache Gottes [den Gottesdienst] betrifft. *Denn ich
werde mich nicht erkühnen, etwas von Dingen zu sagen, die nicht Christus gewirkt hat durch
19 mich zum Ziel des Gehorsams der Heiden durch Wort und Werk. *Durch Kraft von
Zeichen und Wundern, durch Kraft des Geistes [Gottes][4]), so daß ich von Jerusalem an
und im Umkreis bis nach Illyrien das Evangelium von Christo vollführt [de W. aus-
20 gerichtet] habe. *Doch so aber, daß ich es für Ehrensache[5]) halte, Evangelium zu ver-
kündigen nicht da, woselbst Christus [bereits] verkündigt worden, damit ich nicht auf
21 Anderer [Andermanns] Grundlegung fortbaue. *Sondern wie geschrieben steht: Denen
nichts von dem verkündigt wurde, die werden es sehen, und die nichts von dem gehört
22 haben, die werden es verstehen [Jes. 52, 15]. *Daher auch bin ich vielmals[6]) verhin-
23 dert worden, zu kommen zu euch. *Jetzt aber, da ich weiter keinen Platz [Standort]
mehr habe in diesen Himmelsstrichen, wohl aber eine Sehnsucht habe, zu euch zu kom-
24 men, von vielen Jahren her, *so werde ich, wann ich immer nach Spanien reise[7]), kom-
men zu euch[8]). Denn ich hoffe als ein Durchreisender euch zu schauen [θεάσασθαι]
und von euch fort[9]) geleitet zu werden dorthin, wann ich mich an euch zuvor einiger-
25 maßen gelabt habe. *Jetzt aber reise ich nach Jerusalem im Diakonendienste für die
26 Heiligen. *Denn Mazedonien und Achaja waren freudig willig dazu, einige Beisteuer

1) Statt τολμηρότερον lesen A. B. τολμηροτέρως. Exegetische Correktur.

2) A. B. u. A., Lachm., Tischend., der Sinait. lassen ἀδελφοί ausfallen. Ueber die Unwahrscheinlichkeit der Einschiebung vergl. Meyer.

3) Die Lesart τὴν καύχησιν nach Codd. B. C. D. ꝛc.

4) Die Lesart πνεύματος nach Cod. B. u. A. von Tischend. aufgenommen, scheint durch die Zusätze ἁγίου (Cod. A. C. ꝛc.) und θεοῦ erläutert worden zu sein.

5) Exegetische Lesart φιλοτιμοῦμαι.

6) Die Lesart τὰ πολλά.

7) Die Lesart ὡς ἄν gestützt auf A. B. C. gegenüber der Lesart ὡς ἐάν.

8) ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς ist von den Codd. A. B. C. ꝛc., dem Sinait., Lachm. aufgegeben. Dafür sind Cod. L. u. a.; bedeutende Uebersetzungen und Väter. Wahrscheinlich hielt man es für müßig.

9) Ἀφ' ὑμῶν.

zu thun für die Armen unter den Heiligen in Jerusalem. *Sie waren nämlich freudig 27
willig dazu; zudem auch sind sie Schuldner derselben. Denn wenn die Heiden an ihren
geistlichen Gütern Gemeinschaft erhalten, so sind sie pflichtschuldig, [ihrerseits] auch mit
den äußerlichen [fleischlichen] zu dienen. *Wenn ich also dies vollführt habe, und habe 28
ihnen diesen Segen beglaubigt [versiegelt], will ich bei euch durchreisen nach Spanien.
*Ich weiß aber, daß ich, wann ich zu euch komme, mit Fülle des Segens [des Evange- 29
liums[1])] Christi kommen werde. *Ich ermahne euch aber, Brüder, bei unserm Herrn 30
Jesu Christo und bei der Liebe des Geistes, daß ihr mit mir ringet in den Gebeten, für
mich zu Gott, *daß ich möge errettet werden von den Ungläubigen [Ungehorsamen, ἀπει- 31
θούντων] in Judäa, und mein Dienst[2]), der nach Jerusalem geht, wohlgefällig werden
möge den Heiligen. *Damit ich mit Freuden komme zu euch durch den Willen Got- 32
tes[3]), und mich mit euch erquicke. *Der Gott des Friedens sei mit euch Allen. Amen. 33

Exegetische Erläuterungen.

Der folgende Abschnitt wird von Tholuck und Meyer als Epilog bezeichnet. Diese Annahme entspricht nicht dem Zweck und der Construktion des Briefes. Der Apostel kommt vielmehr eben jetzt auf die letzte Absicht seines Briefes, nach welcher er Rom zu seiner Hauptstation für seine abendländische Missionswirksamkeit machen will. S. Schott, der Römerbrief, S. 314 u. a. Stellen.

Uebersicht. A. Der Apostel erklärt, fast entschuldigend, seine Zuschrift an die Römer aus seinem Beruf, die Heiden in priesterlichem Wirken zu einem angenehmen Opfer Gottes zu machen und berichtet über die allgemeine Vollendung seines Wirkens im Orient (bis an Illyrien) und den Erfolg desselben, V. 14—19. B. Sein Grundsatz, nicht in den Wirkungskreis von Anderen einzudringen (das entgegengesetzte Verhalten zu dem Verhalten aller Sektenmacher). Die auch daraus sich ergebenden Verhinderungen, geradezu nach Rom zu kommen, wo schon Christengemeinden bestehen. Das indessen gegenübertretende berufsmäßige Verlangen. Da seine Rücksicht gleichwohl noch nicht vollkommen beseitigt ist, so bezeichnet er seinen bevorstehenden Besuch in Rom als einen Aufenthalt zur Stärkung für seine Durchreise nach Spanien, d. h. nach den Gränzen des Occidents, ohne Zweifel in der Erwartung, daß die Gemeinde ihn willkommen heißt und sich seiner Leitung anvertraut, V. 20—24. C. Seine letzte Abhaltung vor der Reise nach Rom. Die Erwähnung der Collekte, ein Zeugniß seiner Liebe zu den gläubigen Israeliten, ein Ausdruck des richtigen Verhaltens der Heidenchristen gegen die Judenchristen. Abermalige Ankündigung seiner Durchreise und seines Besuchs im Geiste apostolischer Feinheit. Ahnungsvollste Hinweisung auf die hemmende Feindseligkeit der Ungläubigen in Judäa, und Bitte um ihre Fürbitte zur Verwirklichung seines Zwecks, zu ihnen zu kommen, V. 25—33.

A. V. 14—19. **Auch als einer und derselbe;** ἀυτὸς ἐγώ, Kap. 7, 25. Er selber, derselbe, welcher sie ermahnt hat, hat doch auch diese Ueberzeugung. Also nicht er im Gegensatz von Andern (Tholuck), sondern er als der Ueberzeugte im Gegensatz gegen sein Ermahnen. Dafür spricht der folgende Vers. Aehnlich Fr., de W., Phil. — **Von guter Gesinnung.** Im Vorigen war das ἀγαθὸν besonders zu verstehen von der Demuth und selbstverleugnenden Liebe als dem Grundton des Sinnes Christi; demgemäß ist auch hier das Substantiv zu fassen. (Meyer: „Daß ihr auch von selbst sehr treffliche Leute seid“.) — **Mit aller Erkenntniß.** Die γνῶσις bezieht der Apostel gerne insbesondere auf die universelle Bestimmung des Christenthums, vergl. Ephes. 1. — **Ermahnen,** νουθετεῖν; eigentlich zurechtweisen in brüderlichem Sinne. Das Herz zurecht setzen ist nicht Menschensache, wo aber das Herz wohl bestellt ist, da kann der νοῦς (oder auch der Kopf) zurecht gesetzt werden. — **Gar kühnlich.** Das Adj. steht adverbial. Meyer besteht auf dem Comparativ-Sinn. Das Kühne besteht darin, daß er zu ihnen geredet hat wie zu seiner Gemeinde, obschon er nicht eigentlicher Stifter der Gemeinde ist, und bezieht sich wohl zumeist auf Kap. 14 ff.; Meyer zählt vorzugsweise andere Stellen auf, Kap. 6, 12 ff. u. s. w. — **Als wie euch deß wieder erinnernd.** Dies kann er im Allgemeinen sagen von dem christlichen Entwicklungsstande, den er bei ihnen voraussetzt, im Besonderen mit Beziehung auf die vielen Freunde in Rom, die nicht nur seine Schüler, sondern auch seine Gehülfen sind. — **Um der Gnade willen.** In welchem Sinne er das meint, sagt der folgende Vers. Weil sein gnadenreicher großer Beruf ihn noch weit über Rom hinaustreibt, muß er vorab mit ihnen ganz auf dem Reinen sein. — **Daß ich sein soll.** Der λειτουργός bezeichnet nicht nur dem nächsten Zusammenhang, sondern auch dem Charakter des ganzen Briefes gemäß den cultischen Liturgen; Meyer: den Opferpriester, Hebr. 8, 2; Phil. 2, 17. — **Jesu Christi.** Reiche: Christus werde das Opfer dargebracht; Rückert mit Grund: Christus sei der Oberpriester, wogegen Meyer wunderlich sagt, das sei nicht eine Vorstellung Pauli, sondern des Briefes an die Hebräer. — **Das Evangelium Gottes.** Erklärungen: 1) Das Evangelium sei das Opfer (Luther). 2) Das Amt des Evangeliums sei sein Priesteramt (Erasm., Thol. ꝛc.). War das Gesetz die Basis des alttestamentlichen Kultus, so ist das Evangelium die Basis des neutestamentlichen Kultus. Also: Das Evangelium nach seiner gottesdienstlichen Seite explicirend als Administrant des Hohenpriesters Christi. Die Gotteserkenntniß des Evangeliums

1) Das τοῦ εὐαγγελίου τοῦ fehlt in den bedeutendsten Codd.
2) Διακονία nach B. u. A. Interpretament.
3) Variante κυρίου Ἰησοῦ nach B. aufgenommen von Lachmann.

in evangelisches Gotteslob (Dankopfer) verwandelnd, s. Kap. 1, 21. — **Die Opferung der Heiden.** Nicht: das Opfer, welches die Heiden darbringen, sondern: welches die Heiden selber sind (Brandopfer). — **Geheiligt durch den Heiligen Geist,** d. h. in neutestamentlich realer Weise, nicht in dem blos vorbildlichen Sinn der alttestamentlichen Tempelweihen. — **Ich halte also mein Rühmen.** Auch hier lesen wir das ἔχειν emphatisch, und zwar in Verbindung mit dem Wort Christo Jesu. Sein Rühmen (der Akt selbst) von seinem großen Beruf hält er als Liturg Christi in den Schranken der Gemeinschaft und des Geistes Christi. — **Was die Sache Gottes.** Dem Zusammenhang nach ist die Wiederherstellung der realen Gottesverehrung in der Welt gemeint. Meyer anders: „Daß ich mich rühme, ist etwas, was mir vermöge meiner Verbindung mit Christo in Bezug auf Gottes Sache zusteht." Reiche: mein Rühmen besteht darin, daß ich mich Christi rühme. — **Denn ich werde mich nicht erkühnen.** Das γὰρ erklärt, wie er den vorigen Ausdruck V. 17 gemeint hat. V. 17 aber weist auf V. 16 zurück, zum Beweise, daß er sich als Liturg ganz unter die Leitung und Geisteswirkung des Hohenpriesters Christi gestellt weiß. So sagt Paulus, so sagt Johannes; die moderne Kritik dagegen behauptet in frecher Weise das Gegentheil; Paulus soll die ebionitische Christusgestalt corrigirt haben, der („Pseudo") Johannes dann wieder den Paulinismus. — Der Zweck war immer, die Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu berufen. Tholuck u. A. nehmen hier eine Beziehung auf die Erfahrungen an, welche Paulus in Korinth Seitens der Judaisten gemacht hatte. Sein Zweck ist aber, den Römern zu zeigen, daß er rein als Werkzeug Christi bis an sie herankomme. — **Durch Kraft der Zeichen und Wunder.** So explicirt sich das ἔργον Pauli. Vergl. die Apostelgeschichte. — Alles aber, Wort und Werk, Zeichen und Wunder im spezielleren Sinne (im Zeichen bezieht sich das Wunder auf die kommende neue Welt, im τέρας auf das Staunen der alten Welt) führt er auf die Macht des Geistes zurück; des Geisteslebens, in welchem der Heilige Geist mit seinem Geiste Eins geworden. Diese „Wunder" sind beiläufig eine Bestätigung der gleichlautenden Erzählungen in der Apostelgeschichte, daher für Baur u. A. unbequem, vergl. 2 Kor. 12, 12. — **Von Jerusalem an.** Nach der Intensivität seines Wirkens kommt er auf die Extensivität. Hier sind die drei Punkte zu beachten: 1) von Jerusalem aus; 2) κύκλῳ; 3) bis nach Illyrien. Was Nr. 1 betrifft, so hat also der Apostel seinen Aufenthalt in Arabien und Damaskus zu seinen Lehrjahren, nicht zu seinen Lehrerjahren gerechnet. Auch war Jerusalem, wo er zuerst in apostolischer Wirksamkeit aufgetreten, nicht nur der Ausgangspunkt aller apostolischen Sendung, sondern insbesondere auch der seinen (s. Apostg. 9, 28. 29; Kap. 22, 18). — **Im Umkreis** heißt nicht, im Kreisbogen (von Jerusalem über Kleinasien, Mazedonien, Griechenland nach Illyrien: Theodoret, Flacius u. A.), sondern ringsum; wobei allerdings die kreisförmigen Punkte in Betracht kommen, ohne daß der Ausdruck geographisch urgirt werden dürfte. — **Bis an Illyrien.** Nach den Neueren wird gewöhnlich Illyrien als Terminus genommen (s. Tholuck); Meyer meint dagegen, diese Annahme werfe den Verdacht der Großthuerei auf den Apostel, wahrscheinlich also habe er einen Excurs nach Illyrien gemacht. „Möglicher Weise auf der Apostg. 20, 1—3 berichteten Reise". *Μέχρι θαλάσσης* heißt aber bis an das Meer, nicht bis in das Meer hinein. Apostg. 20, 1—3 ist keine Spur von einer Reise über Mazedonien und Griechenland hinaus nach dem Westen hin. — **Vollführt habe;** πεπληρωκέναι. Nicht das Amt des Evangeliums vollständig ausgerichtet (Beza, Beng. u. A.), sondern das Evang. vollständig ausgebreitet. Also sagt der Ausdruck auch nicht: Alles mit dem Evangelium erfüllt (Luther) oder das Evangelium vollständig verkündigt (Olsh.). Noch andere Erklärungen s. bei Meyer. Die Schwierigkeit des Ausdrucks verschwindet, wenn man den apostolischen Fuß, die apostolische Methode würdigt. Die Apostel hatten weder Zeit noch Beruf, jedes Dorf zu missioniren; sie verstanden ihren Beruf welthistorisch, dynamisch; und hatten sie demzufolge die Festungen erobert, so hatten sie die umliegenden Landschaften erobert.

B. V. 20—24. **So daß ich es für Ehrensache.** S. die Lexica. Das φιλοτιμούμενον als Acc. von με abhängig, s. 2 Kor. 10, 15. — **Verkündigt worden.** Nach seinem Namen genannt worden. — Dieser Grundsatz war der apostolischen Wirksamkeit überhaupt gemäß, weil die Apostel die Grundlegung zu bestellen hatten. Für Paulus aber hatte er die besondere Bedeutung, daß er das Evangelium in seiner vollen universalistischen Entschränkung zu begründen hatte, und darin nicht mit den vielfach mehr nationell bedingten, obschon evangelisch freien Missionsweisen der anderen Apostel collidiren mochte (s. Gal. 2). Daß Johannes sich später in Ephesus niederließ, charakterisirt wieder einen Beruf ideeller und unionistischer Grundlegung, durch welche auch das Werk des Paulus noch weitergebildet wurde, abgesehn davon, daß die Wirksamkeit des Johannes viele Gemeinden umfaßte, welche erst später entstanden waren. — **Wie geschrieben steht.** Jes. 52, 15 nach der Sept. Das Subjekt, sagt Meyer, sind die (dort erwähnten) Könige, nicht die Völker. Nicht einmal dann, wenn man das Subjekt gewaltsam in zwei Theile zerreißen will. Der universelle Trieb des Evangeliums, in die Länder weit und weiter hinaus zu gehn, wurde schon von der Prophetie ausgesprochen. **Daher auch bin ich vielmals.** Weil er nämlich im Orient bald hier bald da zu missioniren hatte. Nach Meyer will Paulus sagen, dadurch eben bin ich in den meisten Fällen (τὰ πολλά) nebst anderen Fällen verhindert worden. Allerdings kennt der Apostel auch andere Fälle der Verhinderung, s. 1 Thess. 2, 18. — **Keinen Platz.** Meyer nach Luther Raum, Spielraum. Der Spielraum war aber bei dem Apostel bedingt durch einen Standort, Centralpunkt, daher liegt es am nächsten, an einen solchen zu denken. Tholuck: „In den Metropolen pflegten die Apostel zu missioniren, den dort begründeten Gemeinden die weitere Verbreitung des Evangeliums überlassend, daher auch am Ende als Heiden die pagani überbleiben." — **Wann ich immer.** Das ὡς ἂν quandocunque. — **Spanien.** Gewöhnlicher bei den Griechen Iberien genannt. Römisch Hispania. Nach Meyer wäre dieser Reiseplan nicht zur Ausführung gekommen, nach Thol. hängt diese Frage davon ab, ob man eine zweite römische Gefangenschaft annimmt, wie dieses wiederum von dem Zeugniß des Clem. Rom. S. die

Einl. zu unserem Briefe, sowie die Einl. zu den Pastoralbriefen. Neander I, S. 525; Wieseler, Chron. des apost. Zeitalters, 1. Excurs. Da in Rom schon eine Gemeinde besteht, obschon von keinem Apostel begründet, so kann der Apostel Rom nicht als sein Hauptziel bezeichnen, bevor Rom ihm in dieser Beziehung entgegen gekommen. Wie aber das alte Spanien die ganze pyrenäische Halbinsel umfaßt, so hat es sicher für den Apostel noch die weitere Bedeutung, ein Symbol des ganzen über Rom hinaus liegenden Abendlandes zu sein. Spanien bedeutete für ihn die westliche Welt. Spanien selbst aber war ein geeignetes Ziel, weil sich daselbst die zwei Vorbedingungen der Mission: Juden und jüdische Synagogen und griechisch-römische Kultur verbreitet fanden. Daß Paulus nach den Nachrichten, welche er in seiner ersten Gefangenschaft über den Stand der Dinge im Orient erhalten hatte, zunächst wieder auf die Rückreise dachte, Phil. 2, 24, daraus folgt nicht, wie Meyer will, daß er den Plan, nach Spanien zu reisen, aufgegeben. — **Von euch fort geleitet.** Der Ausdruck προπεμπ. spricht nicht nur das eigentliche Geleit aus, wie es Paulus in der Regel von den Gemeinden für seine Weiterreise erhielt, sondern auch die freundliche Förderung der Reise, oder selbst die freundschaftliche Entlassung, Apostg. 21, 8. — **Erlabt;** ἐμπλησθῶ von der geistigen Sättigung. — **Einigermaßen.** Ein Ausdruck dafür, wie hoch er ihre Gemeinschaft hält.

C. V. 25—33. **Jetzt aber reise ich.** Diese neue amtliche Verhinderung betrachtet er als die letzte. Ueber die erwähnte Spende s. 2 Kor. 9, 1. 2; Apostg. 24, 17. Origenes meint, er habe auch den Römern diese Collekte nahe legen wollen. Dafür hatte es freilich noch Zeit. — **Waren freudig willig.** Die Uebersetzung: sie haben beliebt, thut dem εὐδοκ. jedenfalls kein Genüge. — **Einige Beisteuer.** Als Symbol und Ausdruck der κοινωνία ist sie selber κοινωνία. Diese Bedeutung hat das spätere, namentlich mittelalterliche Almosengeben nicht behalten. Τινα mildernd. „Von der Gütergemeinschaft, sagt Meyer, in den Briefen Pauli keine Spur mehr." Man könnte hinzu setzen: von einer gesetzlich ausgeführten Gütergemeinschaft von Anfang an keine Spur! — **An ihren geistlichen Gütern.** Motivirung der Billigkeit dieser Aushülfe im Leiblichen. — **Mit den äußerlichen.** Die σαρκικά bezeichnen im allgemeinen Begriff die äußeren Dinge; σάρξ ist die äußere, materielle, endliche Seite des Menschenlebens, des Lebens überhaupt. Schluß a majori ad minus. — **Diesen Segen beglaubigt.** Σφραγίζεσθαι. Luther: „treulich und wohl verwahrt überantworten." Dazu gehörte hier auch die volle geistige Deutung und Wirkung. Wunderliche Fassung: wenn ich ihnen das Geld versiegelt überbracht habe (Erasm. u. A.). Noch wunderlicher: wenn ich sie mit Brief und Siegel über die richtige Ablieferung ihrer Sammlung sicher gestellt habe. So viel mag daran sein, daß der Apostel mit seinem Versiegeln auf die gewöhnliche Weise der Welt, Geldsachen zu behandeln, anspielt, wie z. B. auch Phil. 4, 15. Meyer: beglaubigt, d. h. als die für sie gereifte Frucht bestätigt. — **Ich weiß aber.** Ein Wort mannigfach zu Antrittspredigten benutzt. — **Ich ermahne euch aber.** Wunderbare Ahnung des Apostels von dem, was ihm in Jerusalem bevorsteht, s. Apostg. 20, 22; 21, 10 ff. — Die ungläubigen Juden bezeichnet er als die Ungehorsamen. Sie waren noch im besonderen Sinne Empörer wider die berechtigte Herrschaft des Messias, welche den Gehorsam des Glaubens versagten. — **Bei unserm Herrn.** Διά, s. Kap. 12, 1. — **Liebe des Geistes.** Meyer: Die durch den Heiligen Geist gewirkte Liebe. Da sich dies von selbst versteht, so meint wohl Paulus die mit dem christlichen Geist sich zur Universalität des Reichssinnes erweiternde Liebe, welche für alle Reichsangelegenheiten und ihre Träger Fürbitte thun kann, und die ganze Erde überschwebt. — **In den Gebeten.** Codd. D. E. setzen die richtige Glosse hinzu ὑμῶν, Kol. 4, 12. — **Mein Dienst.** Meyer: meine für Jerusalem bestimmte Dienstleistung. — **Damit ich mit Freuden.** Wie wenn er auch das einigermaßen geahnt hätte, daß er in traurigen Verhältnissen, als Gefangener, zu ihnen kommen könnte. — **Mich mit euch erquicke.** Durch geistigen Austausch. — **Der Gott des Friedens.** Daß er hier Gott den Gott des Friedens nennt, wird ihm nahe gelegt durch seine Kämpfe und ihre Differenzen. Letztere nimmt Grot. allein an, Meyer erstere allein, Philippi den Frieden der Versöhnung, Fritzsche das Heil im allgemeinen Sinne; Tholuck: „verschiedene Momente", s. Kap. 16, 20; Phil. 4, 9; 1 Thess. 5, 23; Hebr. 13, 20.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Ueber die hohe Bedeutung dieses Abschnittes s. die Einl., die Disposition und die Uebersicht.

2. Zu V. 14. Die damalige Gemeinde zu Rom, verglichen mit der jetzigen.

3. Zu V. 15. Berufsgefühl und Berufspflicht macht kühn. Das Gefühl des Apostels von seinem großen Berufe.

4. Großartige Anschauung der ganzen Weltbekehrung. Ein Opfergottesdienst, worin die Völker Gott geopfert werden. Das Sühnopfer hat Christus gebracht als der Hohepriester; nun müssen die Liturgen als Unterpriester das Dankopfer und Brandopfer bestellen. Welch eine Quelle von Kultus aber, und von Hebungen und Reinigungen des Kultus ist aus dem Liturgendienst des Paulus hervorgegangen in extensiver und intensiver Beziehung: Kirchen, Kirchthürme, Gesänge, Gebete, Feste ohne Zahl, lobsingende Heiden V. 10 u. 11. Der lobsingenden Intonation des Apostels (V. 10) hat die Antiphonie lobsingender Heiden geantwortet (V. 11).

5. Das Missionsgebiet des Paulus. S. s. Leben, die Einl.

6. Der Grundsatz des Paulus V. 20; ein Grundsatz ächter Kirchlichkeit im Gegensatz gegen hierarchischen und sektirerischen Propagandismus.

7. Zu V. 23. Die durchaus dynamische Weltanschauung der Apostel spiegelt sich auch in ihrer durchaus dynamischen Missionsweise ab, nach welcher sie die Haupt- und Herzpunkte der alten Welt eroberten.

8. V. 26 ff. Die Idee der Gemeinschaft in ihrer vollen Universalität. Die h. Behandlung des Collektenwesens: 1) Motivirung (Schuldner), 2) Freiwilligkeit, 3) Beglaubigung, 4) Verknüpfung mit den Zwecken des Reiches Gottes.

9. Spanien als Repräsentant von Frankreich, Britannien, Deutschland, Skandinavien. Und wie

steht es jetzt? Paulus ueber Rom nach Spanien, — dies ist auch jetzt wieder eine Aussicht der Zukunft, oder ein pium desiderium.

10. Ueber das große Vorgefühl des Apostels s. die Erl.

11. Das Beten ein Ringen und Kämpfen. S. die Gesch. Jakobs am Jabok. Die Israeliten = Gotteskämpfer. Jetzt müssen dem Apostel die Christen zu Rom kämpfen helfen wider die Anschläge ausgearteter Gotteskämpfer.

12. Der Gott des Friedens. Als unendliche Friedensquelle, wie wenn der Friede selbst seine Gottheit ausmachte. So die Liebe des Geistes; der ganze Geist, welcher im Christenthum über die Erde ausgegossen wird, ist zu denken als ein Liebeshauch und Frühlingshauch über die Erde wehend.

13. Amen. S. die Lexica, die Concordanz, die Katechismen. Auch den Schluß Kap. 16.

Homiletische Andeutungen.

(Kap. 15, 14—33.)

Das gute Zeugniß, welches Paulus den Christen zu Rom gibt. Es lautet 1) dahin, daß sie voll Gütigkeit seien; 2) erfüllt mit aller Erkenntniß; 3) im Stande, sich unter einander zu ermahnen (V. 14). — Der Beruf des Paulus als Heidenapostel. 1) Von wem hatte er ihn? Von Gott, der ihm diese Gnade schenkte (vgl. Kap. 1, 5; 12, 3. Gal. 1, 1). 2) Wie sah er ihn an? Als ein priesterliches Geschäft im Heiligthum des neuen Bundes. 3) Welchen Segen empfing er davon? Daß er die Heiden zum Gehorsam gegen das Evangelium brachte. 4) Nach welcher Regel verwaltete er ihn? Das Evangelium nur da zu predigen, wo es noch nicht bekannt war (V. 14—21). — Die Verkündigung des Evangeliums als ein priesterlicher Dienst betrachtet (V. 16). — Die Aufgabe des Heidenmissionars. 1) Welches ist sie? Das Evangelium Christi zu verwalten unter den Heiden, d. h. mit priesterlicher Weihe, Hingabe und Geduld es zu verkündigen. 2) Was soll immer ihr Ziel sein? Dahin zu arbeiten, daß die Heiden ein Opfer werden a. Gott angenehm; b. geheiliget durch den Heil. Geist (V. 15 u. 16). — Der schönste, beste Ruhm ist der, wenn man sich rühmen darf, Gott zu dienen (V. 17). — Die rechten Bekehrungsmittel (V. 18. 19). — Das große Arbeitsfeld des Paulus (V. 19). — Das erste Missionsgebiet unter den Heiden (V. 19). — Von Ost nach West! Das war einst der Gang des Evangeliums in den ersten Zeiten der christlichen Kirche. Von West nach Ost! ist er es später geworden (V. 19)! — Auf fremden Grund zu bauen, ein Kennzeichen der Sektenstiftung (in der Gegenwart besonders an der Thätigkeit der Baptisten, Methodisten und Irvingianer nachweisbar). V. 20.

Die letzten Reisepläne des Apostels Paulus. 1) Sie legen Zeugniß ab von seinem bis in's Alter frisch gebliebenen, christlich freudigen Unternehmungsgeiste; sie sind aber 2) begleitet von bangen Ahnungen, welche ihn zur Bitte um Fürbitte treiben (V. 22—33). — Vom christlichen Collektenwesen. 1) Als was ist es zu betrachten? Als ein Dienst, den man den Heiligen erweist; entweder, weil a. man von gewisser Seite her geistliche Güter empfangen, für die man gern in leiblichen Gütern Dienst beweist; oder, weil b. überhaupt die brüderliche Liebe gebietet, Gutes zu thun an Jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen (Gal. 6, 10). 2) Wie ist es einzurichten? a. So, daß keinerlei sittlicher Zwang ausgeübt wird; vielmehr b. in der Art, daß alle Geber ihre Geschenke willigliche darzubieten vermögen (V. 25—28). — Nur wer mit Paulus sagen kann: „Ich weiß, daß ich mit vollem Segen des Evangelii Christi kommen werde", darf getrost einem an ihn ergangenen Rufe an eine andere Gemeinde folgen (V. 29). — Der volle Segen des Evangeliums Christi. Er besteht 1) darin, daß die Unbekehrten für das Reich Gottes gewonnen; 2) die Bekehrten in der Erkenntniß, im Glauben, in der Heiligung gefördert werden (V. 29). — Des Apostels Bitte um die Fürbitte der Gemeinde zu Rom für ihn. 1) Beweggründe: Sie soll diese Fürbitte leisten a. um des Herrn Jesu Christi, d. h. um der Ehre des Herrn willen; b. um der Liebe des Geistes willen, d. h. wegen der brüderlichen, vom Heiligen Geiste gewirkten Gemeinschaft zwischen dem Apostel und ihr. 2) Gegenstand der Fürbitte: a. einerseits die Errettung des Apostels von den Ungläubigen in Judäa; b. freundliche Aufnahme seines Liebesdienstes (Collecte) bei den Heiligen daselbst. 3) Gehoffter Erfolg: a. daß er mit Frieden nach Rom kommen und b. sich mit der Gemeinde in Rom erquicken könne (V. 30—32). Der Gott der Geduld und des Trostes ein Gott der Hoffnung, und der Gott der Hoffnung ein Gott des Friedens (V. 33; vgl. V. 5. 13).

Luther: Zu V. 14 u. 15: Das ist, ob ihr meines Schreibens nicht bedürfet, so treibet mich doch mein Amt, das ich von Gottes Gnade habe, euch und Jedermann zu lehren und zu ermahnen. — Zu V. 27: Merk' die apostolische Art, wie höflich und säuberlich suchet Sanct Paulus diese Steuer bei den Römern. — Zu V. 28: Versiegelt; das ist treulich und wohlverwahret überantwortet. —

Starke: Wohl dem Lande, welches voll ist von dem Evangelio Christi. Das ist mehr, als wenn es voll ist von Gold und Silber (V. 19). — Zeuch nicht ohne Noth und hohe Ursache von einem Ort zum andern: bleib' im Lande und nähre dich redlich (V. 23). — Hedinger: Merke! Paulus will auf keinen fremden Grund bauen; aber jetzt ist's nichts Neues in der Kirche, daß Einer dem Andern den guten Grund, Christum, mit Schreien, Verdachtrufen und anderer Bosheit umreißet (V. 20). — Was thut die Liebe zu Christo nicht? Welch' eine Reise nach Rom und Spanien? Freund! heißest du nicht ein Amtsnachfolger Pauli, ein Pfarrer und Seelenhirt? Wie viel Meilen Wegs hast du in dein Filial, Schule, Privathaus eines Zuhörers? Wie oft und wie gern thust du die Reise (V. 24)? — Beten ist so viel als Kämpfen. Größere Arbeit als pflügen. Aber wie leicht nimmst du es (V. 30)? —

Spener: Zu V. 29: Solch' Vertrauen des Predigers gegen die Gemeinschaft wirket viel Gutes, denn es zeigt eine Liebe. Hingegen das Mißtrauen schlägt sehr viel Erbauung nieder. — Zum Predigtamt gehört 1) das Lehren; 2) Sorge für die Armen; 3) die Zuhörer zum Gebet zu vermahnen (V. 14—33). — Der ist nicht werth, im Reiche Christi zu sein und dessen zu genießen, der nicht täglich bittet, daß es weiter ausgebreitet werde (V. 30).

Gerlach: Paulus sieht sich als einen Priester an, der durch die Verkündigung des Evangelii das Opfer der ganzen Heidenwelt zurichtet und Gott darbringt.

Heubner: Pauli Besorgniß lag 1) in dem Amte, das ihm gegeben war, mit dem er auch die Kraft bekam; 2) in der heiligen Liebe, die er hatte. Wo Beides sich findet, sind Ermahnungen nie ganz fruchtlos (V. 15). — Ein Geistlicher, der blos Prediger ist, wird ein Schwätzer; aber auch umgekehrt soll ein Priester auch Prediger sein, sonst ist er ein Bonze (V. 16). — Die christliche Liebe schont auch die Rechte Andrer (V. 20). — Das höchste Verdienst der Missionare ist, daß sie ganz von vorne anfangen müssen, vom Groben heraus arbeiten (V. 21). — Die Veränderung des Wirkungskreises. — Die heiligen, segensreichen, leidenvollen Reisen der Apostel (V. 24). — Die geistlichen Wohlthäter sind die höchsten, und wenn auch zeitliche Güter ihnen eigentlich ihre geistlichen Wohlthaten nicht vergüten können, so sollen wir doch damit erwiedern (V. 26. 27). — Christen sollen nicht leer zu einander kommen, sondern mit geistlichem Segen (V. 29). — Die Kraft der christlichen Fürbitte (V. 30). —

Besser: Das apostolische Amtssiegel des Römerbriefs (V. 14—33). — Das reine Opfergefäß ist das Evangelium Gottes; in diesem Gefäße dargebracht durch den Glauben werden die Heiden ein angenehmes Opfer, geheiliget durch den Heiligen Geist, das Opferfeuer vom Himmel (1 Petr. 1, 12), welches den heiligen Brand fortsetzt, womit sich Christus zum Brandopfer für Alle geheiligt hat (V. 16). — An sich selber sind Wunder keine Beweisung der Wahrheit; aber als Zeichen des rechten Christus drücken der Apostel Wunder ein Siegel auf der Apostel Lehre, den Gläubigen zur Freude, den Ungläubigen zum Gericht (V. 18. 19). — Des Glaubens Kampf kämpft der Beter, der das Gegentheil seiner Hoffnung sieht und fühlt, und das vor ihm verborgene Angesicht Gottes sucht, der ein Gott der Hoffnung ist (V. 30). — Gott gibt Frieden allenthalben und auf allerlei Weise (2 Thess. 3, 16): Frieden im Glauben an seine Gnade (Kap. 5, 1), Frieden im Vertrauen auf seiner Liebe Regierung (Kap. 8, 28), Frieden in der Gewißheit, daß Christus herrscht unter seinen Feinden (Kap. 16, 20), Frieden in der Liebe des Geistes (V. 33). —

Dritte Abtheilung.

Die Empfehlung der Genossen und Gehülfen in einer Reihe von Begrüßungen, verbunden mit der Warnung vor separatistischen Irrlehrern (aus Juden und Heiden), welche Roms Bestimmung und seinen apostolischen Beruf verhindern und verderben können. Doch wird der Gott des Friedens den Satan (judaistischer und paganistischer Irrungen) unter ihre Füße zertreten in Kurzem.

Kap. 16, 1—20.

A. Phöbe von Korinth.

Ich empfehle euch aber Phöbe, unsere Schwester, welche ist Helferin [Diakone] der 1
Gemeinde in Kenchrea. *Daß ihr sie aufnehmet im Herrn, wie es würdig ist für die 2
Heiligen, und ihr beistehet, in welcherlei Angelegenheit sie euer bedürfen sollte. Denn auch sie ist Beisteherin für Viele gewesen, auch für mich.

B. Die römischen Freunde.

Grüßet die Prisca [1]) und den Aquila, meine Mitarbeiter in Christo Jesu. *Welche 3 4
haben für mein Leben ihren eigenen Hals [Kopf] eingesetzt; welchen nicht ich allein danke, sondern auch alle die Gemeinden der Heiden. *Auch die Gemeinde in ihrem Hause. — 5
Grüßet den Epainetus, meinen Geliebten, welcher ist der Erstling von Asien [Achaja [2])] für Christus. *Grüßet die Maria, welche viel gearbeitet hat für uns [3]). *Grüßet den 6 7
Andronicus und den Junias, meine Verwandten und meine Gefängnißgenossen, welche rühmlich bekannt sind bei den Aposteln, welche auch schon vor mir waren in Christo. *Grüßet den Amplias, meinen Geliebten im Herrn. *Grüßet den Urbanus, meinen 8 9
Mitarbeiter in Christo, und den Stachys, meinen Geliebten. *Grüßet den Apelles, den 10
Bewährten in Christo. Grüßet die von den Leuten des Aristobulus. *Grüßet den 11
Herodion, meinen Verwandten. Grüßet die von den Leuten des Narcissus, welche sind im Herrn. *Grüßet die Tryphaina und die Tryphosa, die gearbeitet haben 12
im Herrn. Grüßet Persis, die Liebe, welche viel gearbeitet hat in dem Herrn. *Grüßet den Rufus, den Auserwählten im Herrn, und seine und meine Mutter. *Grüßet 13 14
den Asyncritus, den Phlegon, den Hermes, den Patrobas, den Hermas [4]) und die Brüder bei ihnen. *Grüßet den Philologus und die Julia, den Nereus und seine Schwester 15

1) Die Recepta: *Πρισκίλλαν* nach der Apostelgeschichte gegen die besten Codd.

2) Die Lesart *Ἀσίας* meist beglaubigt.

3) Die Lesart *ὑμᾶς* hat für sich die Codd. A. B. etc. Lachmann. So auch den Sinait. Der Sache nach stimmt mit ihr überein die Lesart *ἐν ὑμῖν* in Codd. D. E. F. u. A. Die Lesart *ἡμᾶς* ist außer durch einige Codd., durch Uebersetzungen und Väter gestützt. Besonders aber auch durch den Zusammenhang.

4) Die Codd. A. B. C. etc. lesen zuerst Hermes, dann nach Patrobas Hermas.

16 und den Olympas und alle Heiligen bei ihnen. *Grüßet euch einander mit dem heiligen Kuß. Es grüßen euch alle [1]) Gemeinden Christi.

C. Die Warnung vor den Irrlehrern.

17 Ich ermahne euch aber, Brüder, habt Acht auf die, welche Spaltungen und Aergerniſſe anrichten, der Lehre zuwider, welche ihr gelernt habt, und meidet dieſelben.
18 *Denn die ſolche ſind, dienen nicht unſerm Herrn [Jeſu] [2]) Chriſto, ſondern ihrem eignen Bauche, und durch die Gleißnerrede und Schmeichelrede [3]) verführen ſie die Herzen der
19 Argloſen. *Denn euer Gehorſam iſt Allen kund geworden. Ueber euch nun freue ich mich [was euch betrifft] [4]). Ich wünſche aber, daß ihr wohl mögt Weiſe [Forſcher] ſein
20 für das Gute, ungelehrig [einfältig] aber für das Böſe. *Der Gott des Friedens aber wird den Satan zermalmen unter eure Füße in Bälde. Die Gnade unſeres Herrn Jeſu Chriſti ſei mit euch.

Exegetiſche Erläuterungen.

Ueberſicht. A. Empfehlung der Diakoniſſin Phöbe, V. 1 u. 2. — B. Die Begrüßungen und die damit ausgeſprochenen Empfehlungen ſeiner römiſchen Freunde und Genoſſen in ihren Hausgemeinden, V. 3—16. — C. Die Warnung vor den Irrlehrern, welche Zwieſpalt ſtiften. Segenswunſch, V. 17—20.

Daß es dem Apoſtel mit ſeinen Grüßen nicht blos darum zu thun iſt, freundſchaftliche Beziehungen in gemüthlicher Weiſe wahrzunehmen, daß er vielmehr mit einem eigentlichen Abſchnitt des Briefes und in der weiſen und wahrhaften Form ſeiner Begrüßungen der Gemeinde zu Rom zum Bewußtſein bringen will, daß ſie in ihren Hauptbeſtandtheilen eine mittelbare pauliniſche, d. h. ihm in ſeinem univerſellen Streben angeeignete Gemeinde ſei, darüber vergleiche man die Einleitung S. 24 u. 25 und die Conſtruktion des Briefes. Charakteriſtiſch iſt es, daß Aquila und Priscilla an der Spitze der Begrüßten ſtehen; ſie hatten ihm ja ebenſo mit ihrer Niederlaſſung in Epheſus früher dort einen Anſchluß bereitet, wie jetzt in Rom und zuletzt wieder in Epheſus, 2 Tim. 4, 19. Und ſo ſind wohl Manche unter den Begrüßten als ſeine Vorläufer ihm vorausgegangen. Die Geſammtheit der Begrüßten bilden verſchiedene Klaſſen. Sie ſind Gehülfen ſeiner Miſſion, welche mit ihm gearbeitet und zum Theil für ihn Gefahren beſtanden haben: Prisca, Aquila, Maria, Andronikus und Junias, Urbanus. Dann ſind Mehrere Verwandte von ihm, wiederum Andronikus und Junias, zudem Herodion; oder ſehr nahe Befreundete, wie Rufus und ſeine Mutter. Ferner ſolche, die er als ſeine von ihm bekehrten Schüler oder als wohlbekannte Freunde auszeichnen kann: Epainetus, Amplias, Stachys, Apelles; vielleicht auch die Tryphäna, die Tryphoſa, die Perſis. Außerdem unterſcheiden wir Genoſſenſchaften, eine Hausgemeinde in dem Hauſe des Aquila; eine Verſammlung bei Hermes, Hermas und ihren Genoſſen; bei Philologus, der Julia und ihren Genoſſen; vielleicht ſind auch die Gläubigen von den Leuten des Ariſtobulus und die von den Leuten des Narciſſus beſondere Abtheilungen.

A. V. 1 u. 2. **Ich empfehle.** S. 2 Kor. 5, 12. Phöbe wird gewöhnlich als die Ueberbringerin des Briefes betrachtet. — **Welche iſt Helferin;** *διάκονος*. Diakone. Ueber das Inſtitut der Diakoniſſen vgl. die Kirchengeſchichte, ſowie die Paſtoralbriefe. Spezielle Litteratur gibt Meyer an S. 433. — **Kenchrea** die öſtliche Hafenſtadt von Korinth (ſ. die Real-Lexika). — Sie ſoll mit chriſtlicher Theilnahme aufgenommen werden. — **Und ihr beiſtehet.** Diakoniſſen, welche in Amtsgeſchäften reiſten, kannte die alte Kirche ſchwerlich; die Angelegenheiten der Phöbe ſcheinen von perſönlicher Art geweſen zu ſein. Das Motiv, weßhalb die Römer ſie in ihren Angelegenheiten eifrig unterſtützen ſollen, liegt nicht in einem amtlichen Beruf zu Rom, ſondern in ihren Verdienſten um die Heimatgemeinde und um den Apoſtel insbeſondere. *Προστάτις* beſonders ehrenvolle Bezeichnung.

B. V. 3—16. — **Prisca.** Gewöhnliche populäre Abkürzung des Namens Priscilla. Sie gehörte wie die Phöbe zu den durch ihre Glaubensenergie hervorragenden Frauen, und verdiente die ehrenvolle Stellung vor dem Namen ihres Mannes Aquila (vgl. Apoſtg. 18, 2). S. 2 Tim. 4, 19. — **Ihren eignen Hals.** Meyer überſetzt das *ὑπέθηκαν* wörtlich: **untergelegt** haben, nämlich unter das Richtbeil. Von Gefahren des Richtbeils iſt aber in der früheren Geſchichte des Paulus nicht die Rede geweſen. Auch ſtellt Meyer ſelbſt in Zweifel, ob der Ausdruck eigentlich zu verſtehen ſei. Da Paulus ihr Hausgenoſſe war, ſo ſtanden ſie bei den entſtehenden Aufläufen in Korinth und Epheſus (Apoſtg. 18, 12; 19, 23) für ihn ein. — Was ſie für den Apoſtel thaten, das thaten ſie für **alle Heidengemeinden.** — **Auch die Gemeinde in ihrem Hauſe.** Das beſtimmte Urbild einer apoſtoliſchen Hausgemeinde, Typus der ſpäteren Parochie. Gleichwohl ſind die einzelnen Hausgemeinden in Rom ſchon durch das Band der Gemeinſchaft zu einer geiſtigen Gemeinde verbunden. In ſofern iſt Hausgemeinde ungefähr = Verſammlung in einem beſtimmten Hauſe. Tholuck: „In der Hauptſtadt, welche damals von dem Umfang einer Meile war, gab es deren nicht weniger als fünf (vgl. Kiſt in Illgens Zeitſchrift für hiſt. Theologie II. 2. Stück, S. 65).“ —

1) Der Recepta mangelt das ſtark beglaubigte *πᾶσαι*.
2) Die beſten Codd. leſen blos *Χριστῷ*.
3) *Εὐλογίας* in einigen Codd. ausgelaſſen. Wahrſcheinlich Verſehn.
4) Das *τὸ* vor *ἐφ' ὑμῖν* hat die meiſten Codd. gegen ſich. Es iſt aber richtige Exegeſe der wohlbeglaubigten Lesart: *ἐφ' ὑμῖν οὖν χ.*

Epainetus. „Unbekannt wie alle Folgenden bis V. 15 (Rufus kann der Sohn Simons sein, Mark. 15, 21). Die Sagen der Väter machten die Meisten zu Märtyrern und Bischöfen, und die Synopse des Dorotheus versetzt sie meist unter die 70 Jünger." Meyer. — **Der Erstling von Asien.** Asia proconsularis. Die Lesart Achaja, weniger beglaubigt, macht auch in sofern Schwierigkeit, als 1 Kor. 16, 15 Stephanus der Erstling Achaja's genannt wird. Wie jedoch auch diese Schwierigkeit zu lösen wäre (indem nämlich angenommen würde, daß Epainetus ein jetzt in Rom sich befindender Hausgenosse des Stephanus gewesen), darüber vgl. Thol. S. 738. — Die Erstlinge oder Erstbekehrten waren in der Regel die natürlichen Vorsteher der sich bildenden Gemeinden. — **Maria,** nicht näher bekannt. Daß die Lesart, für uns gearbeitet, näher liegt, als die andere: für euch — dies bedarf keiner Auseinandersetzung, da der Apostel durchweg sonst Beziehungen der Begrüßten zu seiner Wirksamkeit hervorhebt. — **Und den Junias.** Das Wort ist mehrfach auch von Chrysost. als Femininum, Junia, gefaßt worden; näher scheint auf's Erste Junias, Abkürzung von Juniannus (s. Thol. S. 739). — **Meine Verwandten.** Der Ausdruck *συγγενεῖς* ist von Olsh. u. A. im weiteren Sinne verstanden worden, Volksgenossen, wogegen bemerkt wird, daß dann auch noch Andere als Judenchristen diese Bezeichnung erhalten hätten, außer den Dreien, die so genannt werden. Dr. Baur findet in diesen Verwandten wieder nicht nur ein Anzeichen der Unächtheit des 16. Kapitels, sondern auch der Unredlichkeit des Verfassers, welcher nämlich mit dieser Fiktion dem Apostel den günstigen Schein verschaffen wollte, er habe zu der judenchristlichen römischen Gemeinde ein näheres Verhältniß gehabt. — **Meine Gefängnißgenossen.** Das Nähere ist nicht bekannt. Da aber der Apostel in Jerusalem nach Apostg. 23, 16 einen Schwestersohn hatte, der sich an seiner Sache mit Hingebung betheiligte, und da von Andronikus und Junias oder Junia gesagt wird, sie seien vor ihm in Christo, d. h. gläubig gewesen, so könnte es nahe liegen, aus den Namen Andronikus, Junias, oder besser dann Junia und Herodion eine Familie zu machen, und anzunehmen, daß diese als frühbekehrte Verwandte des Paulus in Jerusalem schon auf den unbekehrten Paulus einen Eindruck gemacht, und später nach seiner Bekehrung sich seiner in seiner Gefangenschaft angenommen. Diese waren dann auch besonders geeignet, ihm wie Aquila und Priscilla in Rom Bahn zu machen. Damit würde sich denn auch das *ἐν τοῖς ἀποστόλοις* einfach erklären. Sie standen als Gläubige bei den Aposteln in Jerusalem in hohem Ansehn. So auch Meyer: „ausgezeichnet, d. i. rühmlichst bekannt bei den Aposteln. So Tolet., Beza, Grot. u. m. A., de Wette, Fr., Phil., und mit Recht, denn *ἀπόστολος* wird von Paulus nie im weiteren Sinne (wie Apostg. 14, 4. 14) gebraucht, daher nicht mit Orig., Chrysost., Luther, Calvin ꝛc. auch Tholuck zu erklären ist: unter den Aposteln." Hypothesen über ihre Bekehrung siehe bei Meyer. — **Amplias.** Abkürzung von Ampliaton. — **Urbanus; Stachys.** Die Unterscheidungen des Apostels zeugen von genauer Anschauung. — **Apelles.** Ohne allen Grund verwechselt worden (von Orig. u. A.) mit Apollos. — **Den Bewährten.** Ein Prädikat der erprobten Standhaftigkeit im Glauben. — **Die von den Leuten des Aristobulus.** D. h. die Christen unter den Hausgenossen, wahrscheinlich Sklaven des Arist. S. den Zusatz *ἐν κυρίῳ* beim folgenden Verse. — **Narcissus.** Grotius, Neander u. A. haben ihn für den Freigelassenen des Claudius gehalten (Sueton. Claud. 28). — **Die Persis.** Freimüthige Auszeichnung derselben im Verhältniß der beiden vorher Genannten. — **Rufus.** S. das Bibelw. Mark. S. 156. — **Den Auserwählten.** Eine ausdrucksvolle Auszeichnung. — **Seine und meine Mutter.** Inniger Ausdruck der Dankbarkeit für genossene Freundschaftspflege. — **Hermas.** V. 14 eine zahlreiche Gruppe, wahrscheinlich eng verbunden und dem Apostel weniger bekannt. Hermas ist von Origenes und Euseb. für den Verfasser der Schrift: *Ὁ ποιμήν* gehalten worden, welcher aber der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehört. — **Und die Brüder bei ihnen.** Man hat hier wie V. 15 unter dem Ausdruck: Und alle Heiligen bei ihnen, eine Hausgemeinde verstanden. Beiläufige Hypothesen: 1) christliche Verbindungen zu gemeinsamem Berufsleben in Gewerbe u. dgl. (Fr., Phil.). 2) Missionsgemeinschaften (Reiche). — **Julia** wahrscheinlich die Gattin des Philologus, da im Folgenden von Nereus dessen Schwester unterschieden wird. — **Grüßet euch unter einander.** *Ἐν φιλήματι ἁγίῳ* 1 Thess. 5, 26. Vgl. 1 Petr. 5, 14: *ἐν φιλήματι ἀγάπης.* „Bei Tertull. osculum pacis, der Bruderkuß nach vollendetem Gebet in den Christenversammlungen bei Justin (M. Apol. 1. Op. 65) erwähnt." Thol. — Näheres s. bei Meyer u. Winer. Die Fortdauer dieser orientalischen Sitte, zum Ausdruck der Gemeinschaft und Gemeinschaftsfeier bei besonders festlichen Gelegenheiten Gruß und Kuß zu verbinden, in der griechischen Kirche ist bekannt (s. Luk. 7, 45). — **Alle Gemeinden.** Da Paulus sein Vorhaben, nach Rom zu gehn, schon in mancher Gemeinde kund gethan und bei dieser Gelegenheit viele Grüße an Rom erhalten hatte, so hatte er eine Bürgschaft dafür, daß er Rom im Namen aller Gemeinden, namentlich seiner Stiftungen, begrüßen konnte. Grot. hat den Ausdruck auf die griechischen Gemeinden beschränken wollen. Andere anders.

C. V. 17—20. **Ich ermahne euch aber, Brüder.** Ganz passend schließt sich an die innige und festliche Stiftung einer allseitigen Einheits- und Einigkeitsfeier eine Warnung vor den Anstiftern der Spaltungen und Irrungen an. Ein Analogon ist Eph. 6, 10 ff. Dieser Abschnitt ist also keineswegs „nachträglich", wie Meyer will. Mit Grund dagegen wird von ihm und Thol. bemerkt, es lasse sich aus der Stellung der Worte des Apostels (am Schluß) und der Kürze derselben schließen, daß die hier gezeichneten Irrlehrer noch nicht in der Gemeinde Eingang gefunden. Daß sie schon existirten, und daß sie intensiv und extensiv zunahmen, wußte er schon; daher konnte er, wie später in der Abschiedsrede zu Milet für Ephesus, hier für Rom ihre Ankunft bestimmt voraus sagen. Carpzov hat an die Differenzen Kap. 14, 15 gedacht, Clerikus u. A. an frühere heidnische Philosophen; mit Beidem ist der Begriff christlicher Irrlehrer verfehlt. Andere haben auf Libertiner geschlossen. Daß allerdings der Apostel neben den zukünftigen judaisirenden oder ebionitischen Gesetzeseiferern auch zukünftige gnosisirende und anomistische Geister im Auge haben

konnte, beweist eben der Blick desselben auf die Disposition für die Aufnahme beider Richtungen, welche er allerdings in der Gemeinde bereits vorfand nach Kap. 14 u. 15. Nach de Wette sollte man die Art dieser Irrlehrer nicht näher bestimmen können, nach Thol. mit Beziehung auf Phil. 3, 2 ꝛc. sind zelotische Gesetzeseiferer gemeint. — **Habt Acht auf.** Dies und das Vermeiden derselben soll nach Krehl blos auf gegenwärtige Irrlehrer bezogen werden können, was Tholuck mit Recht abweist. — **Denn die solche sind.** S. Kap. 2, 8: Phil. 3, 19; 2 Kor. 11, 20. Der Fanatismus in seiner Vermengung geistiger und fleischlicher Affekte und Motive verfällt in seiner Entwicklung einem verlarvten Sensualismus. Der Bauch ein Symbol ihres Eigennutzes, ihrer Selbstsucht und Sinnlichkeit, ihres schließlichen Hinzielens auf Wohlleben, vgl. 1 Tim. 6, 5; Tit. 1, 11. — **Und durch die Gleißnerrede.** Vergl. 2 Kor. 11, 14. Mit den Gleißnerreden stellen sie sich selber im rosigen Lichte dar, mit den Schmeichelreden die Zuhörer. Näheres s. Thol. S. 741. Melanchthon versteht unter εὐλογία religiöse Segnungen und Verheißungen, z. B. der Mönche. — **Der Arglosen.** Die eben als Solche leicht zu bethören sind. — **Denn euer Gehorsam.** Das γάρ wird verschieden erklärt. 1) Es deute in indirekter Weise an, daß sie auch nicht frei von dieser ἀκακία seien (Orig., Fr.). 2) Es deute einen Gegensatz an; was die römischen Christen betreffe, so wisse er, daß sie als dem Evangelium Gehorsame nicht so leicht verführbar seien (Chrys., Theod., Meyer). 3) Das γάρ gibt einen zweiten Grund zu V. 17 an (Thol., de Wette, Phil.). Die Erklärung Nr. 1 wird von Rückert, wie uns scheint, treffend modifizirt. Da es ihnen gelingt, die Arglosen zu verführen, so werden sie meinen, auch bei euch leicht Eingang finden zu können, indem sie euren überall bekannten Gehorsam für jene Arglosigkeit halten. — **Ich wünsche aber.** Es bleibt allerdings dies zu wünschen übrig, daß sie sich mögen warnen lassen nach der Regel, die der Apostel aufstellt. — **Weise.** Empfängliche Forscher sollen sie sein für das Gute. Für das Schlechte dagegen so unempfänglich und ungelehrig, als wären sie einfältige Leute. Meyer erklärt ἀκεραίους, rein, was zu dem Vorigen keinen Gegensatz macht (vgl. 1 Kor. 14, 20). Dagegen bildet Matth. 10, 16 einen harmonischen Gegensatz zum ganzen Satz. Verschiedene Auslegungen des ἀκερ. s. bei Thol. — **Der Gott des Friedens.** In der göttlichen Macht des Friedensgeistes und Friedensstifters. Gerade als Friedensgott wird er den Satan zermalmen, der mit seinen Irrlehren Spaltungen stiftet und die Gemeinde zerreißt. Das συντρίψει prophetisches Futurum; nicht optativisch nach Flatt (s. 2 Kor. 11, 15). Der Ausdruck ist Anspielung auf 1 Mos. 3, 15. — **Die Gnade.** Dies ist der eigentliche Segenswunsch zum Schluß (siehe 2 Kor. 13, 13). Auch 2 Thess. 3, 16. 18 folgt noch eine schließliche Begrüßung auf den Segenswunsch.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Eigenthümlichkeit des apostolischen Diakonissenamtes lernen wir am besten aus den Pastoralbriefen kennen. Es ergibt sich aus denselben vor Allem, daß dieses Amt kein missionarisches ist, sondern ein christlich geweihter, lokaler Gemeindedienst, nach der Schranke des Weibes, nach der allgemeinen weiblichen Bestimmung, nach Alter und Charakter genau bestimmt. Auf die altkirchliche Form dieses Amtes folgte die mittelalterliche Ordensform, welche das missionarische Element in bedingter Fassung mit aufnahm. Die neuere Zeit hat in Beziehung auf dieses Amt Rühmliches angestrebt und geleistet; die volle Ausbildung der Sache aber aus der Idee des lokalen evangelischen Gemeindedienstes, zu welchem im weiteren Sinne alle weiblichen Glieder der Gemeinde mit berufen sind, bleibt noch eine schöne Aufgabe für die evangelische Kirche.

2. Die Empfehlung der Phöbe, ein Muster christlicher Empfehlungen.

3. Die Grüße des Apostels. Das Christenthum ist ebenso intensiv persönlich in heiligem Sinne, wie sachlich frei von dem ungöttlichen Ansehen der Personen. Die Freunde des Apostels als seine Bahnmacher, Zeugen seiner Größe und seiner Demuth. Seine Charakteristiken Musterbilder einer von aller Lobrednerei freien Würdigung der Persönlichkeiten. Eine Gruppe von Sternbildern der apostolischen Zeit, als ein Segment jenes geistigen Sternhimmels, welchen die Ewigkeit offenbar machen wird.

4. Die Warnung vor den Irrlehrern. S. die Erl.

5. Die herrliche Prophetie des Apostels eröffnet für Rom noch eine große Zukunft. Es ist auch Matth. 13 gesagt, daß es der Satan ist, der das Unkraut unter den Weizen säet und dadurch Aergernisse stiftet. Die Irrlehre erscheint hier als der Grund der Spaltungen und der Aergernisse. Die eine böse praktische Wirkung geht nach Außen, die andere geht nach Innen.

6. Man hat schon gesagt, der Apostel habe seine Gegner zu hart beurtheilt. Der Apostel hat aber eben ein großes Friedensfest gestiftet, und daher muß er wohl die Feinde der Gottesfriedensgemeinde für das nehmen, was sie sind, dämonische Verstörer der Stiftung eines himmlischen Lebens auf Erden.

(Homiletische Andeutungen am Schluß des Kapitels.)

Schlußwort.

Die Grüße des paulinischen Kreises an die Gemeinde zu Rom und der Segenswunsch des Paulus selbst. Seine doxologische Besiegelung des Evangeliums für alle Zeiten durch ein real-antiphonisches Amen.

V. 21—27.

A.

21 Es grüßen [1]) euch Timotheus, mein Mitarbeiter, und Lucius und Jason und Sosi-
22 patros, meine Verwandten. *Ich, Tertius, grüße euch, der ich diesen Brief geschrieben
23 habe, in dem Herrn. *Es grüßet euch Gajus, mein und der ganzen Gemeinde Wirth

1) Die bedeutendsten Lesarten haben ἀσπάζεται.

[Beherberger]. Es grüßet euch Erastus, der Stadtrentmeister, und Quartus, der Bruder. *Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch Allen. Amen [1]). 24

B.

Dem[2]) aber, der euch stark machen kann [Kap. 1, 11]: Auf mein Evangelium und 25
die Predigt von Jesu Christo. — Auf die Offenbarung des Geheimnisses, das seit ewigen
Zeiten verschwiegen war; *das aber geoffenbaret worden ist anjetzt, wie durch prophe- 26
tische Schriften. — Auf den Befehl des ewigen Gottes, zum Zweck des Glaubensgehorsams
kund gemacht hinaus unter alle Völker:

*Dem allein weisen Gott — 27
Durch Jesum Christum, deß die Herrlichkeit —
In die Ewigkeiten hinein ein Amen.

Exegetische Erläuterungen.

A. Die Grüße. B. Die Doxologie, dem Grundgedanken des Briefes gemäß in der Form einer kultischen Antiphonie. Das ewige Amen der Gemeinde als Antwort auf das ewige Evangelium Gottes, und zwar als Amen 1) auf die Verkündigung des Evangeliums überhaupt; 2) auf die paulinische Verkündigung von der Berufung der Heiden; 3) auf den Befehl Gottes, das Evangelium unter alle Völker hinauszutragen, zu dessen Erfüllung unser Brief bestimmt ist.

A. V. 21—24. **Timotheus.** S. Apostg. 20, 4. Die Realwörterbücher. — **Lucius**; nicht Lucas (Orig. u. A.). „Ob der kyrener Lucius Apostg. 13, 1 ungewiß." — **Jason**, vgl. Apostg. 17, 5. — **Sosipatros**, Apostg. 20, 4. Die Identität wenigstens nicht durchweg unwahrscheinlich. — **Tertius**, vielleicht Italiener (ohne Grund mit Silas identifizirt worden, s. Meyer). Der Schreiber des Briefes, welchen ihm Paulus diktirte. Ueber haltlose sonstige Hypothesen (Reinschrift; Uebersetzung in's Griechische) s. Meyer. Es war natürlich, daß er seinen Gruß selbst bestellte. Grundlose Vermuthungen: 1) Paulus schrieb von V. 23 an eigenhändig (Rambach); 2) von V. 23 an schrieb Tertius in seinem eigenen Namen (Glöckler). — **Gajus.** Cajus. Ueber die verschiedenen Vorkommnisse des Namens s. die Lexika. Die Identität mit dem Cajus 1 Kor. 1, 14 liegt am nächsten, vielleicht ist er auch mit dem Cajus Apostg. 20, 4 eine Person. Bei ihm war Paulus jetzt zur Herberge, wie früher bei Andern. — Auch versammelte sich wohl eine Hausgemeinde bei ihm. — **Erastus.** Verwalter der Stadtkasse. Derselbe Name scheint allerdings Apostg. 19, 22 und 2 Tim. 4, 20 nicht denselben zu bezeichnen, wenn nicht etwa, wie Meyer bemerkt, Erastus seine Stelle aufgegeben. — **Quartus.** Der **Bruder** in allgemein christlichem Sinne

B. V. 25—27. **Dem aber, der euch stark.** *Στηρίξαι.* S. Kap. 1, 11; 1 Thess. 3, 2; 2 Thess. 2, 17. Das ist ihm ein großes Hauptanliegen, daß die römische Gemeinde fest und beständig werde. Dieses Anliegen kleidet er in die Form einer kultischen Antiphonie, wobei er das erste Amen wieder aufnimmt, um auf die drei feierlichen Darstellungen des Evangeliums Gottes das Amen zu sprechen im Namen der römischen Gemeinde und aller Gottesgemeinden überhaupt. Vgl. die kultische Bedeutung des Amen 1 Kor. 14, 16. Daher erklären wir nicht *κατὰ* in Beziehung auf mein Evangelium; sondern gemäß meinem Evangelium, als Antiphonie auf mein Evangelium — und zwar in Gedanken zum ersten, zweiten und dritten Male. Bei der Verkennung dieser kultischen Form wird diese Doxologie ein Gewebe von exegetischen Mühsalen und Schwierigkeiten. Das erste *κατὰ* wird von Meyer erklärt: in Beziehung auf mein Evangelium möge er euch stärken, daß ihr meinem Evangelium beharrlich treu bleibet. Andere Erklärungen siehe bei demselben S. 444. — **Und die Predigt von Jesu Christo.** Wie sie nicht nur in seinem Evangelium, sondern auch außer demselben in aller Welt erschallt. Erklärungen: 1) Die Predigt von Christo (Luther, Calvin, Tholuck und Philippi); 2) die Predigt, welche Christus durch ihn ergehen lasse (Meyer u. A.); 3) die Predigt Christi während seines Erdenlebens (Grot.). — **Auf die Offenbarung.** Dies ist die spezifische Bezeichnung der Universalität des Evangeliums nach paulinischer Fassung, Ephes. 3, 3. 9; Kol. 1, 26 ꝛc. Das Mysterium bezieht sich eben besonders auf die Freiheit oder nationale Entschränkung des Evangeliums. — Daß diese jetzige Offenbarung, deren Organ besonders Paulus selbst ist, nichts neologisch Neues sei, sondern der Analogie des Glaubens gemäß, erhärtet er durch den Zusatz: **wie durch prophetische Schriften.** Deren Sinn allerdings jetzt erst in voller Klarheit hervortritt. — **Auf den Befehl des ewigen Gottes.** Hier hält die Construktion des *κατὰ* im Sinne von Meyer nicht mehr vor, daher macht er den dritten Hauptsatz zum Anhang des zweiten: und mittelst prophetischer Schriften nach Befehl des ewigen Gottes u. s. w. Dieser

1) Der 24. Vers fehlt in den ansehnlichsten Codd. A. B. C. Auch im Sinait. und bei Lachmann. Wahrscheinlich konnte man sich schon früh das Verhältniß dieses Segenswunsches zu der folgenden Doxologie nicht mehr zurechtlegen.

2) Ueber die Doxologie s. S. 27. Sie findet sich an unserer Stelle als Schluß des Kapitels bei B. O. D*. u. s. w. Auch findet sie sich in Cod. A. u. A. hier und am Schluß von Kap. 14. In Cod. L. und den meisten Minuskeln am Schluß von Kap. 14. Sie fehlt endlich ganz in mehreren Codd. — Fast ebenso sehr variiren die Kritiker. Für die Stellung am Schluß Erasmus u. s. w., Lachmann, Tischendorf. Für die Stellung nach Kap. 14 Beza, Grotius, Griesbach ꝛc. — Für die Unächtheit Reiche, Krehl ꝛc. Die Verhandlungen darüber s. bei Mey. S. 430 ff. Vergl. Thol. S. 744. Da wir annehmen, daß die vorliegende Schwierigkeit mit der Annahme, daß die Stelle eine kultisch-antiphonische Entwickelung des ersten Amen ist, verschwinden muß, so liegt keine Veranlassung vor, in die speziellen Erörterungen einzutreten.

Befehl ist die letzte Form, das letzte Wort, weil er die Pflicht der römischen Gemeinde ganz nahe rückt, daß sie sich an dem Werke der Weltbekehrung mitbetheiligen müsse. Der Befehl des ewigen Gottes soll als ewig forthallender, in dem Amen der Gemeinde einen ewigen Wiederhall finden. — **Dem allein weisen Gott.** Meyer: „Dem durch Jesum Christum allein weisen Gott.“ Wunderliche Worte! Besser: Dem allein weisen Gott sei die Ehre durch Christum (Luther, Beza). Doch steht diesem das ᾧ entgegen, wenn man dies nicht auf Christum bezieht. Das ᾧ ist zwar von Beza und Grot. getilgt worden nach den Minuskeln 33, 72 und Rufin; es steht aber fest und ist der richtigen Construktion unserer Doxologie auch nicht hinderlich. Denn allerdings gebührt Christo oder dem Lamme die Ehre dafür, daß das Buch der Geheimnisse Gottes entsiegelt ist, und in die Ewigkeiten hinein kann ihm dafür der Dank und das Lob der Gemeinde in dem Amen der Gemeinde erschallen. Vgl. Offenb. 5, 12. Weil das Gewicht des letzten Amen verkannt wurde, nahmen Mehrere an, der Apostel sei allmählich von der Doxologie Gottes durch die Zwischensätze in die Doxologie Christi hineingerathen (Tholuck, Philippi). Eine so große Unklarheit würde sein klares großes Werk übel krönen. Auch ist die vorangehende Wiederholung μόνῳ σοφῷ θεῷ dagegen. Andere Annahmen, das ᾧ sei Pleonasmus, es stehe für αὐτῷ, sowie vorgeschlagene Ergänzungen, beweisen nur, daß ein Fehler in der Gesammtauffassung der Doxologie vorliegen muß. Wir dürfen ihn wohl durch die dem kultischen Grundgedanken des Briefes entsprechende kultische Fassung des Schlusses für beseitigt halten. Durch Christum soll wiederum das Amen der Ewigkeiten zu Gott emporsteigen, wie das ewige Evangelium von Gott durch ihn zu den Menschen gekommen ist. Es heißt aber nicht τὸ ἀμήν, weil das Schlußwort nicht didaktisch ist, sondern Gebet.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. S. die Erl.

2. Die Doxologie wird Gott als dem allein weisen dargebracht in demselben Sinne, wie seine Weisheit über der Heilsökonomie am Schluß des 11. Kapitels verherrlicht wird.

3. Ueber die kultische Bedeutung des Amen vgl. 5 Mos. 27, 15 ff.; Ps. 106, 48; 1 Chronik. 16, 36; 1 Kor. 14, 16. Besonders Ephes. 3, 21.

Homiletische Andeutungen.

Kap. 16, 1—16.

Der Reichthum apostolischer Grüße (V. 1—16). — Das gute Gedächtniß des Apostels für seine Freunde (V. 1—16). — Phöbe, ein Vorbild jeder christlichen Diakonissin. 1) Darin, daß jede, gleich ihr, der Gemeinde des Herrn dienen soll an den Armen und Kranken; 2) darin, daß jede, gleich ihr, das Wort Gottes nicht lehren, aber wohl überbringen soll, wie Phöbe den Römerbrief nach Rom brachte (V. 1 u. 2). — Das evangelische Diakonissenamt aus lebendigem Glauben. 1) In der apostolischen Kirche, 2) im Mittelalter, 3) in der Gegenwart. — Wie sollen unsere Gemeinden den Diakonissen gegenüber sich verhalten? — Wer Liebe übt, darf auch wieder Anspruch auf Liebe machen (V. 2). — Aquila und Prisca (Priscilla) ein christliches Ehepaar aus der apostolischen Zeit, vgl. Apostg. 18, 2. 26 (V. 3 u. 4). — Aquila und Priscilla dem Ananias mit der Sapphira gegenübergestellt, vgl. Apostg. 5, 1 ff. — Die christliche Kirchengemeinde ursprünglich eine Hausgemeinde (V. 5). — Das Haus, die Geburtsstätte des christlichen Gottesdienstes in der Heidenwelt, vgl. Apostg. 10, 17: 16, 34. 40; Kap. 18, 7; 1 Kor. 16, 19 (V. 5). — Die Marien des Neuen Testaments. 1) Maria, die Mutter des Herrn; 2) Maria, die Schwester der Mutter Jesu; 3) die bethanische Maria; 4) Maria Magdalena; 5) Maria, die Mutter des Johannes Markus; 6) die römische Maria (V. 6). S. die Concordanz.

Die Marien des Neuen Testaments paarweise zusammengestellt. 1) Zwei von ihnen gehören zu den allernächsten Angehörigen Jesu; 2) zwei sind Freundinnen des Herrn; 3) zwei Beschützerinnen seiner Apostel (V. 6). — Die mannigfaltigen, wohl überlegten Bezeichnungen der einzelnen, von Paulus gegrüßten Personen: Gehülfen in Christo (V. 3); Liebster, Lieber oder Liebe (V. 5. 9. 12); Lieber in dem Herrn (V. 8); Bewährter in Christo (V. 10); Auserwählter in dem Herrn (V. 13); Schwester (V. 1). — Der Gruß mit dem heiligen Kuß (V. 16). — Der heilige Kuß der brüderlichen Gemeinschaft und der Judaskuß des Verräthers (V. 16).

Luther: Zu V. 17: Das ist wider alle Menschenlehre gesagt.

Starke: Das Christenthum hebt weltliche Handlungen und äußerliche Geschäfte sogar nicht auf, vielmehr richtet es selbige recht ein und bringet einen Segen drüber (V. 2). — Hedinger: Wie fein! Fromme Weibspersonen am Kirchendienst zur Witwen-, Kinder-, Armen- und Krankenpflege. O wie sehr ist dieser Eifer erloschen, ein Jeder für sich in seinem Hause! Doch wer siehet nicht die Fußstapfen des noch lebenden Gottes (V. 2).

Spener: Wir sehen zum wenigsten, daß außer dem öffentlichen Lehramte auch alle geistlichen Verrichtungen den Weibern verboten seien (V. 2). — Mit einem heiligen Kuß, ohne einige Leichtfertigkeit oder deren Vermuthung (V. 16).

Heubner: Empfehlungen des Christen sind ganz verschieden von den blos weltlichen, sie haben ein heiliges Motiv und einen seligen Zweck (V. 1 u. 2). — Die natürliche Schwäche, gestärkt durch die Gnade, leistet viel (V. 6 ff.) — Der Christ kann alle diese Namen nicht anders als mit inniger Theilnahme lesen, wenn wir auch von ihren Werken wenig oder nichts wissen. Ihre Namen stehen im Buche des Lebens. — Sogenannte Celebrität ist etwas sehr Zweideutiges; der geringste treue Diener Christi ist mehr als der bewundertste Weltheld. Fromme Seelen können sogar wünschen, verborgen zu bleiben, λαθεῖν βιώσας (V. 6 ff.). — Der Kuß kann das Unheiligste und das Heiligste sein (V. 16).

V. 17—27.

Warnung vor Zerstörern der Gemeinde. Der Apostel spricht sie aus: 1) Mit aller Freimüthigkeit Jenen gegenüber, indem er sie bezeichnet a. als Solche, die da Zertrennung und Aergerniß anrichten; von denen b. die Anderen weichen sollen, weil sie nicht Christo, sondern sich selbst dienen, und unschuldige Herzen durch süße Worte und prächtige Reden verführen. 2) Mit allem Vertrauen in Beziehung auf die Glieder der Gemeinde zu Rom; denn

a. ihr Gehorsam ist unter Jedermann ausgekommen; b. er selbst freut sich über sie; will aber c. doch, daß sie recht vorsichtig sein möchten, weise auf das Gute, einfältig auf das Böse. 3) Mit kräftigster Hoffnung auf den Gott des Friedens, von dem er sich versieht, daß er in Kurzem den Satan zertreten werde unter die Füße der Gläubigen (V. 17—20). — Ueber Zertrennung und Aergerniß in der Gemeinde (V. 17). — Man kann Aergerniß anrichten nicht nur durch schlechten Wandel, sondern auch durch schlechte Lehre (V. 17). Süße Worte, prächtige Reden verführen so leicht unschuldige Herzen (V. 18). — Nicht Alles, was süß schmeckt, ist gesund; nicht Alles, was prächtig klingt, ist wahr (V. 18).

Weise auf's Gute, einfältig auf's Böse! Vgl. Matth. 10, 16; 1 Kor. 14, 20 (V. 19). — Der Gott des Friedens siegt, Satan unterliegt (V. 20). — Gott allein die Ehre durch Jesum Christum in Ewigkeit! Amen (V. 25—27).

Starke, Hedinger: Christen sind keine Klötze, dumme Leute (Ps. 119, 100. 104), fleißig, klug, eifrig zum Guten, voll stattlichen Raths und weiser Ausführung. Aber, daß sie sich auf Bosheit, Intriguen und allerlei Praktiken (sonderlich, wie man sich angenehm machen solle nach dem Fleisch, mit dem Kreuz Christi laviren, politisiren und schmeicheln) nicht verstehen und oft betrogen werden, ist ihre göttliche Einfalt und Liebe schuld (V. 19).

Spener: Die Lüge kann nicht lange bestehen, sondern muß sich endlich offenbaren (V. 20).

Lisco: Warnung vor Verführern. 1) Inhalt; 2) Schilderung der Irrlehrer; 3) Grund der Warnung; 4) Trost (V. 17—24). — Lobpreisung Gottes und Segenswunsch. 1) Gegenstand der Lobpreisung; 2) ihr Grund (V. 25—27).

Heubner: Es kann auch die heiligste Verbindung durch Uebelwollen und Unglauben getrennt werden; der böse Geist hat seine Absicht stets gerichtet auf Trennung, Zerstörung (Divide et impera!). Dies geschieht vorzüglich durch Irrlehrer (V. 17 u. 18). — Die Welt ist klug zum Bösesthun, zum Guten ist sie ungeschickt (V. 19). — Durch Gott und seinen Geist können wir den Satan und seine Werke besiegen. Christus hat begonnen, die Werke des Satans zu zerstören, doch ist's noch nicht vollendet (V. 20).

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

BS494 .L275 v.6
Der Brief Pauli an de Romer
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00052 4803